

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجيلالي بونعامة - خميس مليانة





مجلة الونشريس

للدراسات التّاريخية

مجلة علمية تاريخية دولية محكمة سداسية تصدر عن قسم التّاريخ
بجامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة - الجزائر









المجلد: 01، العدد: 02،
ذي الحجة 1443هـ / جويلية 2022م

جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة –الجزائر

مجلة الونشريس للدراسات التّاريخية

مجلة علمية تاريخية دولية محكمة سداسية تصدر عن قسم التاريخ بجامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة.

إدارة المجلة

السنة الأولى، المجلد الأول، العدد 02، ذي الحجة 1443هـ/ جويلية 2022م

التعريف بالمجلة:

مجلة علمية تاريخية دولية محكمة سداسية، مجانية الوصول. تصدر عن قسم التاريخ بجامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة ولاية عين الدفلى (الجزائر)، وهي نصف سنوية. تنشر بحوث ومقالات علمية أصيلة ورقيا وإلكترونيا متاحة للقراءة والتحميل. والمجلة مفتوحة للباحثين من داخل الوطن وخارجه لنشر إنتاجهم العلمي، الذي تصف بالأصالة والجدة.

مجالات النشر بالمجلة:

المجلة متخصصة في الدراسات والأبحاث التاريخية بمختلف الميادين والتخصصات (قديم، وسيط، حديث، معاصر)، ومعالجة جميع إشكاليات حقل البحث التاريخي والحقول المرتبطة به، مثل علم الآثار وعلم المتاحف وعلم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وتاريخ فلسفة العلم، وتاريخ التعليم. كما أن المجلة أحيانا تخصص أعداد خاصة لنشر موضوعات متخصصة أو أعمال ملتقيات.

أهداف المجلة:

تهدف المجلة إلى نشر البحوث والدراسات التاريخية المتخصصة، وإلى مواكبة جهود البحث التاريخي في الجامعات الجزائرية والدولية، وتوفر منصة أكاديمية للباحثين لنشر المعارف التاريخية بقصد المساهمة في العمل المبتكر في هذا المجال ببحوث معروضة بدقة وموضوعية تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميا، كما تهدف لتطوير البحث الأكاديمي العلمي في الجزائر.

شروط النشر:

1. لا تقبل إلا البحوث التي لم يسبق نشرها، كما يجب ألا يقدم البحث المرسل للمجلة للنظر في نشره إلى دورية أخرى قبل أن يخطر الباحث من قبل رئيس تحرير المجلة بالاعتذار عن نشره.
2. يجب اعتماد طلب النشر في المجلة من قبل جميع المشاركين في البحث وموافقة الجهات المسؤولة في حالة وجود ضرورة إلى ذلك.
3. في حالة قبول البحث أو أثناء إعداده للنشر في المجلة، يجب عدم نشره في أي جهة أخرى بنفس الصيغة واللغة أو أي لغة أخرى.
4. عند تقديم الباحثين مسوداتهم للنشر في المجلة، فإن حقوق الطبع والنشر تنتقل كاملة إلى الناشر بعد إخطارهم بقبوله للنشر.
5. تغطي حقوق الطبع إنتاج وتوزيع البحث وكذلك إعادة الطبع والاستنساخ والمصورات المصغرة وقواعد المعلومات الإلكترونية وشرائط الفيديو أو أي إعادة إنتاج بطبيعة مشابهة وكذلك الترجمة.
6. في حالة البحث المشترك، يعتمد الباحث الأول المدون مع عنوان البحث مرجعاً للبحث.
7. بعد قبول البحث وفي مرحلة إعداده النهائي للنشر، يتم إرسال وثيقة انتقال حقوق الطبع والنشر إلى الباحث للتوقيع عليها (الوثيقة متوفرة وهي قابلة للتحميل على موقع المجلة).
8. يفترض أن المعلومات والآراء والأحكام الواردة في هذه المجلة صحيحة ودقيقة في وقت طباعتها، ولا يتحمل الناشر أو المحرر أية مسؤولية قانونية عن أي نقص أو أخطاء ترد في البحوث.
9. المفاهيم والآراء المعبر عنها في المقالات لا تلزم إلا أصحابها.

أخلاقيات النشر في المجلة والتحكيم

تعتمد المجلة أخلاقيات النشر لضمان نوعية جيدة للبحوث المنشورة، وهي تلزم أطرافها من هيئة مشرفة وناشرين ومحكمين الالتزام بمبادئ ميثاق أخلاقيات النشر، وتحرص على ضمان حقوق الباحثين والمؤلفين، وسرية التحكيم، وجودة التحكيم من خلال انتقاء أجود المحكمين المتخصصين، وهي تلزم الناشرين باحترام قواعد النشر وإجراء التصحيحات المطلوبة من المراجعين. وهذه التقارير أساس القبول، أو التأجيل، أو الرفض، لأي بحث أو دراسة مع العلم أن المجلة يمكنها أن تطلب إدخال التعديلات التي تراها مناسبة بناء على تقارير المحكمين.

الكلمة الافتتاحية لمدير المجلة:

بسم الله الرحمن الرحيم و الصلاة و السلام على اشرف المرسلين، و بعد، سيداتي سادتي الزميلات و الزملاء الأساتذة، بناتي أبنائي الطلبات و الطلبة، إنه لمن دواعي سرورنا أن نتقدم إليكم بهذا المولود العلمي الجديد، والذي نأمل أن يكون لبنة جديدة تضاف إلى اللبنات التي سبقتنا في بناء سرح الجامعة الجزائرية، و حلقة من حلقات الجهد المبذول في طريق البحث العلمي الجاد للباحث الجامعي، وأننا إذ نقدم لكم مجلة الونشريس للدراسات التاريخية إنما نقدم لكم مجلة دورية محكمة نصف سنوية تصدر عن قسم التاريخ لجامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة.

إن غايتنا الأولى وهدفنا الأسمى من هذه المجلة هو توفير المجال الحر للإبداع العلمي و مجال خصب و منتج للأفكار الجديدة و المعرفة، فكما قال الشيخ محي الدين بن العربي " الطريق إلى الحقيقة يتعدد بتعدد السالكين" فنسأ الله العلي القدير أن يجعل من هذا الفضاء أحد الطرق المؤدية إلى الحقيقة العلمية الخالصة، و أن ينبر طريقنا إلى سلك الطريق القويم في مجال البحث العلمي.

فهرس المجلد 01، العدد 02 – العدد التسلسلي 02

ASJP Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN: 2800 - 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 09–22

نماذج من الوثائق الأرشيفية المحلية وأهمية توظيفها في الدراسات التاريخية

Examples of local archival documents and the importance of employing them in historical studies

ممدوح بومخيلة *
جامعة وهران1 (الجزائر)
boumkhilamemdouh@gmail.com

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/04/29 تاريخ القبول 2022/05/14 الكلمات المفتاحية: التاريخ الوطني؛ الدراسات التاريخية؛ الوثائق المحلية؛ الأرشيف الوطني؛ الوثائق الأرشيفية.	يكاد تاريخ الجزائر كله مؤرخا بالمصادر الفرنسية وهذا ما دفع بعض المؤرخين إلى محاولة إعادة كتابة تاريخ الجزائر اعتمادا على الوثائق المحلية الجزائرية من خلال استكشافها واستعمالها في الدراسات التاريخية، وهذه المسالة ليست جديدة على الباحثين؛ حيث يشتكون دائما من قلتها حينما يشرعون للكتابة عن تاريخ الجزائر، وبتالي من الواجب علينا نحن اليوم كباحثين جدد أن نجتهد لاكتشاف تلك الوثائق المحلية واستعمالها بدل التوقف عند المصادر الفرنسية الجاهزة والسهلة الاستعمال نسبيا حتى لا نقع في عملية تكرار ما كتبه الباحثين السابقين، وإذا كان هذا هو السبب الذي دفعني هنا لاتخاذ هذا الاتجاه في دراستي هذه فإن ما تحتوه من معلومات قد تكون قليلة في نظر القراء ولكنها ستلفت انتباه الباحثين إلى أهمية الوثائق الأرشيفية المحلية التي في اعتقادي أن فيها كل الفائدة لخدمة تاريخنا، وليس هدفي من هذه الدراسة إلا الرغبة في أنقاض بعض الوثائق المحلية من الضياع والتلف وخارجها من رفوفها المظلمة إلى عالم النور بنشرها في الأبحاث العلمية.
Article info	**Abstract:**
Received: 2022/04/29 Accepted: 2022/05/14	Almost the entire history of Algeria is dated from French sources, and this is what prompted some historians to try to rewrite the history of Algeria based on local Algerian documents through their exploration and use in historical studies. Therefore, it is incumbent upon us today as new scholars to strive to discover and use these local documents rather than stop at the ready-made and relatively easy-

* المؤلف المرسل

to-use French sources so as not to fall into the process of duplicating what previous scholars wrote, and if that is the reason why you are doing it here, then this tendency has been confirmed in my study, and the information in my study may be little in the eyes of the readers, but the thing is nostalgia for the importance of typical archival documents, which I think is not in the interest of much history, and my aim Not the study, but the desire for the ruins of local sources from loss and damage, and came out of the shelves of the bite in the world of Tony published in scientific papers.

Key words:
national history; historical studies; local documents; national archives; archival documents.

مقدمة:

لقد وجه أبو القاسم سعد الله في كتابه أبحاث وراء في تاريخ الجزائر الجزء الرابع دعوة إلى كافة المؤرخين ولاسيما طلاب التاريخ إلى إعادة النظر في المعطيات التاريخية التي يقدمها الآخرون عنا، وإلى التسلح بالمناهج العلمية لمواجهة تحديات المستقبل قائلا "إذا كان من حسن حظ القارئ العربي في المشرق أنه لا يقرأ عادة إلا ما كتبه علماء بلاده، فإنه من سوء حظ القارئ المغاربي عموما والجزائري خصوصا أنه قلما يقرأ التاريخ بأقلام علماء بلاده، فمدرسة التاريخ المكتوب بالعربية في الجزائر مثلا ما تزال في طور التكوين" ولكن هذه ليست دعوة منه لغلق الأبواب على ما كتبه الآخرون عنا ولا احتكار التاريخ من قبل أخر أو فئة، ولكنها فقط دعوة منه إلى أن يتحصن القارئ في الجزائر بشخصيته الحضارية ثم ينطلق في ميدان المعرفة دون عقدة.

وعلى هذا الأساس ترتكز إشكالية دراستنا على معالجة عينات من الوثائق الأرشيفية المحلية وإثبات مدى إمكانية الاستفادة منها في الدراسات التاريخية؟

أهداف الدراسة:

ــ وضع بين أيدي القراء بعض الوثائق الأرشيفية عن تاريخ الجزائر.

ــ الرغبة في توظيف وثائق جديدة في الدراسات التاريخية.

ــ إبراز أهمية الوثائق المحلية في إثبات الحقائق والأحداث التاريخية.

1- النموذج الأول: رسالة من جماعة عرش بني ورتلان إلى حاكم عمالة قسنطينة

1.1. التعريف بالوثيقة (الشكل والمضمون)

هي عبارة عن شكوى من قبل جماعة عرش بني ورتلان التابع لدائرة سطيف إلى حاكم عمالة قسنطينة ضد قائدهم سي محمد الطاهر أكتوف الذي فرض عليهم ضرائب من أجل توسيع بناء برج عرَّاصة الواقع في وسط العرش، وهذه الوثيقة محفوظة في أرشيف قسنطينة سلسلة Communales de L' Ancien Departement de Constantin (Est Algerien) العلبة رقم 1315[1].

دُونت هذه الوثيقة بدون ذكر تاريخ، وقد جاءت على شكل تعليمات توضح حيثيات الشكوى، كما ورد فيها أسماء الشخصيات التي أمضت على هذه الوثيقة وهم: محمد بن لعلام، بزيد بن معيطوش، عيسى بن علي، الطاهر بن سي عمر، أحمد بن يحيى، العربي بن محمد، سي السعيد بن الموهوب، الحاج بوسعيد، محمد بن يوسف، سليمان بن رزو الله، الطاهر بن عمار[2].

2.1. محتوى الوثيقة

تتناول هذه الوثيقة موضوع الضرائب التي كان يفرضها بعض القياد الذين عينتهم الإدارة الفرنسية على عرش بني ورتلان التابع لدائرة سطيف، مثلما فعل معهم سي محمد الطاهر أكتوب، مما دفع شيوخ وكبار هذا العرش لرفع شكوى ضده إلى حاكم قسنطينة، وكان سبب المباشر في رفعهم للشكوى أرغمهم على دفع 10 ألف فرنك لتوسيع بناء برج بلدة عرَّاصة[3].

تحتوي هذه الشكوى على مجموعة من توصيات تم تطبيقها في عرش بني ورتلان وكلها تقريبا تدور حول حيثيات بناء هذا البرج وأهم المشاكل التي اعترضتهم نتيجة تصرفات المتهورة من القياد الذين أشرفوا على قيادة العرش[4] وقد أشارت هذه الوثيقة إلى ثلاثة منهم وهم:

أ ــ بن سعيد بن النصر الذي كان متفقا نوعا ما معهم في قضية بناء البرج، وبعد أن تم فصله من قيادة العرش قدم شكوى إلى حاكم دائرة سطيف لتعويضه عن

الخسائر المادية التي قدمها لبناء البرج، ولكن بعد إجراء تحقيق في القضية تبين أن تكاليف البناء كانت من أرباب العرش ولم يصرف عليه شيء[5].

ب ــ محمد بن الموهوب الذي تم تعينه على قيادة العرش بعد فصل بن سعيد بن النصر؛ فقد طلب من أهالي العرش منح له بعض قطع من الأراضي المجاورة للبرج لتوسيع مرافقه، إلا أنه قام بتحويلها إلى ممتلكاته الخاصة، ولما تفطن كبار العرش لتصرفه هذا رفعوا شكوى ضده فتم عزله مباشرة[6].

ج ــ سي محمد الطاهر أكتوف والذي تم تعيينه في مكان محمد بن الموهوب قائدا للعرش، أجبر هذا القائد أهالي العرش على دفع 10 ألف فرنك لتوسيع مشروع البرج بإنشاء مرافقا له ولكنه صرف تلك الأموال على عياله وإتباعه مما دفع جماعة العرش إلى رفع شكوى ضده إلى حاكم قسنطينة الذي أمر بدوره السلطات الفرنسية في سطيف لتحقيق في القضية، وبعد تأكد من صحتها تم فصله وفرض عليه غرامة مالية قدرت ب 6000 فرنك[7].

3.1. ما يُستفاد من الوثيقة

ــ أن هذه الوثيقة جاءت من أجل تصحيح بعض الوقائع الوطنية وإبراز المواقف على حقيقتها، وهذا يُعتبر أمرا مهم في الدراسات التاريخية لفهم العلاقات التي كانت تربط بين الإدارة الفرنسية والأهالي.

ــ أن هذه الوثيقة تكشف نجاح السلطات الفرنسية في إنشاء أبراج عسكرية في مختلف ربوع الجزائر بدون تكلفة، وتوكيل مهمتها للقياد المحليين الذين كانوا يفرضون ضرائب على الأهالي لبنائها؛ حيث يتم إنشاء هذه الأبراج في مواقع إستراتيجية تسمح بمراقبة تحركات الأهالي وكبح أي مقاومة.

ــ أن ما يلفت الانتباه في هذه الوثيقة سياسة فرنسا في تعيين رؤساء الأعراش من القياد الذين لا تربطهم أية صلة بهم ومعظمهم غرباء عن الأعراش التي يشرفون على

قيادتها؛ حيث يتم جلبهم من أعراش أخرى مما يُسبب في حدوث العديد من النزاعات بين أبناء العرش ورؤسائهم، وهذا يدخل ضمن سياسة فرنسا في إدارة الأعراش من أجل إبعادهم عن فكرة المقاومة وإغراقها في النزاعات الداخلية.

_ من خلال الوثيقة نستنتج أن السلطات الفرنسية كانت تُعيين قياد لا يؤمنون بالقضية الوطنية وليس لهم نوايا في خدمة وطنهم ولا أهداف غير تحقيق طموحاتهم الشخصية، لذلك كانت الإدارة الفرنسية تستخدمهم وفق رؤية واضحة المعالم بالنسبة لها؛ حيث بمجرد تحقيق مأربها تتخلص منهم.

2- النموذج الثاني: رسالة من شيخ دوار أمسيل الحاج الطيب بن محمد بن سالم إلى الوالي العام للأقاليم الجزائر في 08 ماي 1914م.

1.2. التعريف بالوثيقة (الشكل والمضمون)

هي عبارة عن رسالة من قبل المدعو الحاج الطيب بن محمد بن سالم الساكن من دوار لمسيل التابع لمروانة دائرة باتنة إلى الوالي العام بالأقاليم الجزائر، ويبدو لنا من خلال الوثيقة أنه رئيس الفلاحين في مروانة، عثرنا على هذه الوثيقة في الأرشيف الوطني بئر خادم ضمن السلسلة 12E العلبة رقم 12E/1126، دونت هذه الوثيقة بخط واضح وجميل، أزرق اللون وفي جانبها الأيمن توقيع مع ذكر التاريخ[8].

2.2. محتوى الوثيقة

تتناول هذه الوثيقة موضوع الأراضي المخصصة للنشاطات الفلاحية التي كانت السلطات الفرنسية تمنحها للفلاحين في دائرة باتنة عن طريق عقود الكراء، ونظرا لارتفاع تكاليف الكراء رفع المدعو الطيب بن محمد بن سالم الساكن من دوار أمسيل نواحي مروانة شكوى إلى الوالي العام بأقاليم الجزائر يُوضح فيها معانات الفلاحين في استصلاح الأراضي التي يمارسون فيها نشاطاتهم الفلاحية والخسائر الناجمة عنها[9].

تُبين هذه الوثيقة أن الأراضي التي مُنحت له عن طريق عقد الكراء لمدة 20 سنة كانت قاحلة، وقد كلفته لاستصلاحها 10 ألف فرنك لتصبح صالحة لزراعة بعد أن بناء مسكن فيها وحفر بئر لممارسة نشاطاته الفلاحية، ونظرا لعدم قدرته على دفع تكاليف الكراء في وقتها المحدد أصدرت السلطات الفرنسية في باتنة قرار نزعها منه مما سبب له خسارة كبيرة إذ أنه لا يملك ملجأ ولا مسكن سواها، وهذا ما أجبره إلى مراسلة الوالي العام بأقاليم الجزائر راجيا منه إنصافه في هذه القضية حسب ما ينص عليه القانون[10].

3.2. ما يُستفاد من الوثيقة

_ على الرغم أن هذه الوثيقة ليست لها أهمية تاريخية، ولكنها تُعبر عن حادثة من حوادث تاريخنا، فهي غير مُهمة من حيث مضمون أحداثها لكنها بالمقابل تحمل لنا معلومات تخص مظهر من مظاهر السياسة الاستعمارية في المجال الاقتصادي، وتساهم في إحيائه واستخلاص الدروس، ولهذه الأسباب اعتبرنها هامة وجديرة بالدراسة لأنها تُضيف الجديد وتسلط الضوء على مرحلة هامة من تاريخ الجزائر.

_ أن الوثيقة توضح فقدان الفلاح الجزائري أرضه بفعل السياسة الفرنسية التي كانت تسعى لتحكم في الجزائريين وإخضاعهم لنفوذها؛ فقد تعرض مُعظم الفلاحين للطرد من أراضيهم كعقاب لهم بعد تأخيرهم عن دفع الضرائب، وهذا ما زاد من بؤس وشقاء الفلاح الجزائري فأصبح خادما لدى المستعمر بعدما كان سيدا على أرضه.

_ أن هذه الوثيقة تثبت فاعلية الضرائب في قهر الفلاح الجزائري، فقد اعتمدت عليها الإدارة الفرنسية بشكل رسمي كوسيلة لإجباره على دفع مختلف الضرائب مثل: ضريبة العشور، الزكاة، اللزمة ...الخ، ومع مرور الوقت جعلتها ركيزة أساسية من ركائزها الاقتصادية.

ــ أن هذه الوثيقة تُبين وجود تناقض واضح في سياسة فرنسا في حل القضايا المتواجدة على أرض الجزائر، خصوصا بين السلطة العليا وإدارتها في الأقاليم، وهو ما يجعلنا نفسر حسب الوثيقة أن مُعظم الإدارات الفرنسية في الجزائر كانت تصدر قرارات من أراءها الخاصة بدون استشارت السلطة العليا، وما يؤكد ذلك ما ورد في الوثيقة.

3- النموذج الثالث: رسالة من الشيخ تلمسان عبد القادر إلى رئيس الشؤون السياسية بعمالة وهران في 12 ماي 1941م.

1.3. التعريف بالوثيقة (الشكل والمضمون)

هي عبارة عن رسالة من قبل شيخ مدينة تلمسان المدعو عبد القادر إلى رئيس الشؤون السياسية في عمالة وهران، عثرنا على هذه الوثيقة في أرشيف وهران ضمن السلسلة (I) العلبة رقم (I22) وهي تقع في صفحتين وقد دونت بخط غير واضح نوعا ما يصعب قراءة بعض عبارتها[11].

تتناول هذه الوثيقة رحلة وفد تلمسان إلى المغرب للمشاركة في المؤتمر الذي ستعقده زاوية الكتانية في مدينة فاس، وقد ورد فيها أسماء بعض الشخصيات الغير المعروفة في المصادر التاريخية رغم كونهم من صُناع الأحداث في تلك الفترة أمثال: الأستاذ نقيش (رئيس الجيوش بالمغرب)، المعزي شيخ محمد (رئيس الوزارة بالمغرب)، الشيخ محمد العشعاش (رئيس الوفد التلمساني)[12].

2.3. محتوى الوثيقة

هذه الوثيقة من ضمن الوثائق التي تتناول الرحالات العلمية والثقافية التي كانت تُقام بين الزوايا والجمعيات الخيرية سواء داخل الوطن أو مع الدول المجاورة، تدور حيثياتها حول رحلة وفد من تلمسان يتكون من 117 عضو يترأسهم الشيخ محمد العشعاش إلى مدينة فاس المغربية، وتنقسم هذه الوثيقة إلى شقين الأول يتناول مدة الرحلة ومراحلها، والثاني يتناول مجريات أحداث المؤتمر[13].

لقد جاء في هذه الوثيقة عدة تفاصيل حول هذه الرحلة مُبينة أهم مجرياتها بنوع من الدقة كإشارة إلى مواقيت انطلاق الرحلة والمحطات التوقف مثلا **"وكان خروجهم من تلمسان يوم 24 أفريل المنصرم صُحبة راسهم المسمى العشعاش شيخ محمد، وكان ذهابهم في القطار وقت 12:55 من تلمسان إلى فاس، ووصلوا يوم 25 أفريل وقت 07:15 صباحا، ونزلوا في محطة باب فتوح، وهناك وجدوا نحو 25 رجل لملاقاتهم، ووجدوا عربة الشيخ الكتاني في انتظارهم"** وهذا ما يبين لنا دقة المعلومات والتفاصيل في الوثيقة[14].

وبعد انطلاق فعاليات المؤتمر قام مقدم زاوية الكتانية الشيخ النجاري بإلقاء خُطبة عرف فيها كل الحاضرين وبين أسباب عقد هذا المؤتمر، وتكلم عن القضايا الثقافة الإسلامية ودور الزوايا والجمعيات الخيرية في مساعدة فقراء[15].

أما الخُطبة الثانية كانت مخصصة لتناول القضايا الدينية مثل: أحكام قراءة القران وأشعار المدح المحمدية، وقد حضر فعاليات هذا المؤتمر إلى جانب الوفد التلمساني ورجال زاوية الكتانية شخصيات مغربية مُهمة مثل: المعزي شيخ محمد رئيس الوزارة بالمغربية، وقاضي المدينة وبعض القياد العسكريين في المغرب[16].

بعد انتهاء فعاليات المؤتمر تم منح للوفد التلمساني عشرة أيام في المغرب لراحة والاستجمام وفقا لطلب رئيس الشؤون السياسية في عمالة وهران، إلا أن رئيس الوفد طلب خمسة أيام إضافية حتى يتمكنوا من زيارة بعض الأماكن للتعرف على البلاد فكان لهم ما أردوا، وما يوضع ذلك في الوثيقة ما قاله الأستاذ نقيش رئيس الجيوش في المغرب **"أيها التلمسانيون ستمكثون بأرض المغرب عشرة أيام بحسب ما طلب لكم نائب عامل العمالة؛ فعند هذا طلب منه العشعاش زيادة خمسة أيام فوفاه مرامه"** حيث قاموا خلال هذه الفترة بعدة زيارات مثل: زيارتهم لمسجد مولاي إدريس أين صلوا فيه

صلاة الجمعة كذلك قاموا بزيارة عدة أسواق في المغرب وشراء منها بعض الحاجيات، وهذا قبل عودتهم إلى تلمسان[17].

3.3. ما يُستفاد من الوثيقة

ــ هذه وثيقة جديدة تضاف إلى الوثائق الأرشيفية الأخرى التي تتحدث عن فترة من فترات تاريخنا في القرن العشرين، وتضيء بعض جوانبه الغامضة، فقد قدمت لنا معلومات قيمة عن بعض النشاطات رجال الدين خارج الوطن، كما تُقدم صورة صادقة عن ظروف تلك المرحلة دون أن تغفل دور الزوايا والمدارس في توعية المواطنين للوقوف في وجه المستعمر.

ــ أن الوثيقة تبين تشديد الرقابة على المؤسسات الدينية والتعليمية في الجزائر مثل: المدارس، المساجد، الزوايا؛ حيث كانت السلطات الفرنسية تشترط ترخيص والموافقة من إداراتها قبل قيام بأي نشاط مُعين، والقصد من وراء هذا الإجراء معرفة الغاية من هذه النشاطات.

ــ من خلال الوثيقة نلاحظ ربط الدين بالإدارة الاستعمارية مباشرة، ولهذا صارت الإدارة الفرنسية هي التي تسمح أو تمنع القيام بأي نشاط وبالتالي أصبح رجال الدين وشيوخ الزوايا يعملون وفق التعليمات والقوانين الفرنسية، ولا يمكن لأي رجل ديني أن ينال أي رضا إلا إذا ظهر للإدارة الفرنسية إخلاصا لأوامرها.

ــ أن المعطيات الواردة في الوثيقة تعكس المستوى الثقافي في المجتمع الجزائر وتنظيم المحكم من طرف العلماء والأئمة في مختلف المؤسسات الدينية والثقافية، خاصة في المدن الساحلية مثل مدينة تلمسان التي كانت بها كُبريات المراكز الإسلامية كمسجد المنصورة ومسجد سيدي السنوسي، بالإضافة إلى المدارس والزوايا القرآنية مثل المدرسة التَشفينية ومدرسة سيدي بومدين وزاوية أبو الحسن وزاوية المولى الطيب.

خاتمة:

انطلاقًا مما سبق التطرق إليه في هذه الدراسة يمكننا أن نخلص إلى النتائج التالية:

ـ أن الوثائق الأرشيفية المحلية مصدرا لا غنى عنه، ومادة أساسية في الدراسات التاريخية إذ تسمح للمؤرخ أن يدرس أعماق المجتمعات ليرى خلاياه الاجتماعية المختلفة، وبالتالي يكون أكثر فهم لحياة أفرادها الخاصة والعامة على حقيقتها وتعكس له صورة الماضي بكل ما فيه.

ـ أن الوثائق المحلية التي تم جمعها بشكل عفوي ونتيجة الصدفة ولم توجد في الأصل ليكون لها قيمة، والعلم يثبت أن الوثائق التي تم جمعها صدفة وبشكل غير مقصود يكون مضمونها أقرب للحقيقة، وهذا هو حال الوثائق المحلية خاصة تلك المتواجدة داخل المناطق التي جرت بها الأحداث غير أنها مازالت بعيدة المنال بل هي في أحيان كثيرة على وشك الإتلاف والضياع وإذا ضاعت الأصول ضاع التاريخ معها، وهذه الوثائق التي قدمنها هنا لا تساوي قطرة من وثائق المحلية التي تُعتبر من المنابع الأساسية في كتابة التاريخ الوطني.

ـ أن فهم تاريخنا الوطني واستيعابه والإحساس به يتوقف على قراءة النص الأصلي في لغته وعباراته وأسلوبه وحرارته الأولى، وهذا ما ينطبق على الوثائق المحلية التي أصبح نشر كل ما يتصل بها ضرورة ملحة يمليها الواجب الوطني وتفرضها المسؤولية العلمية.

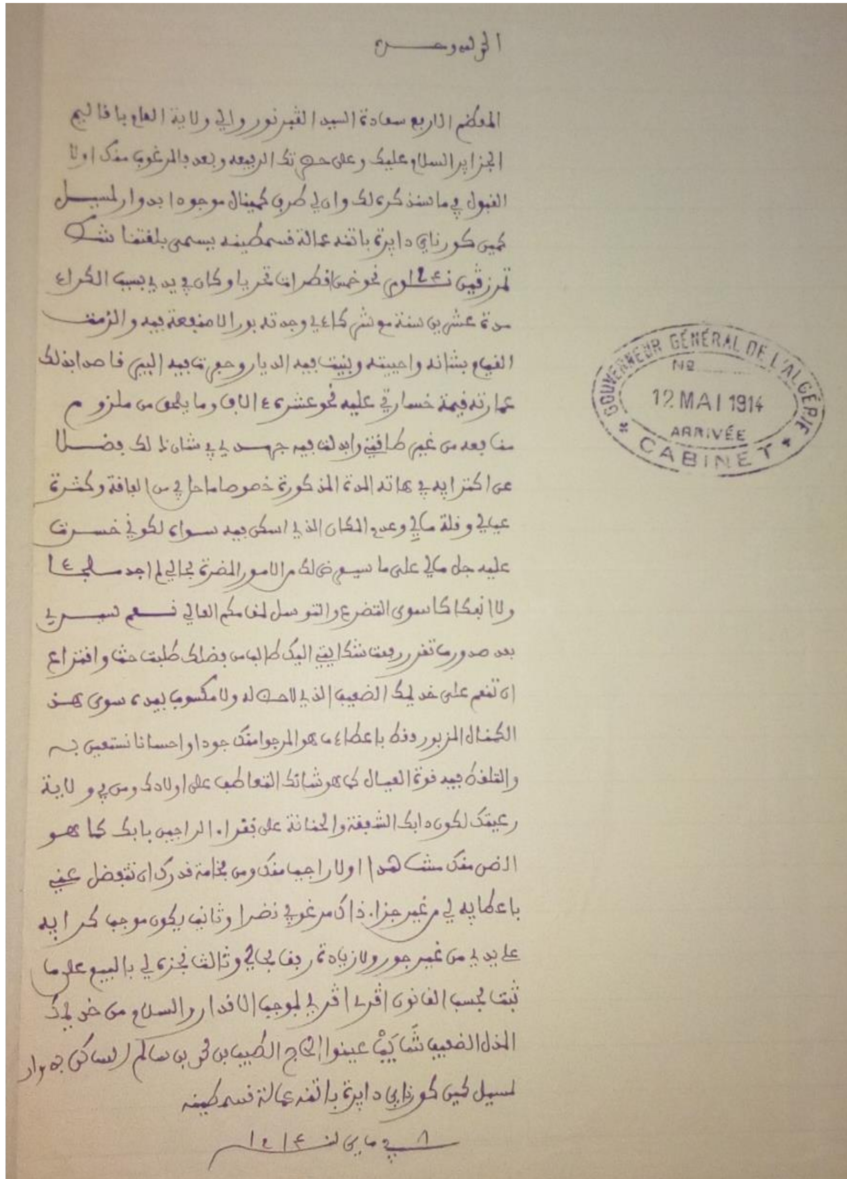
ملاحق:

الملحق رقم 01:

النص الأصلي لنموذج الأول.

_Archives de la Wilaya de Constantine, (1881-1914), Série-Communales de L' Ancien Departement de Constantin (Est Algerien), Carton N° 315 Commune Mixte Guergour.

الملحق رقم 02:



الحمد لله وحده

المعظم الارفع سعادة السيد القبرنور والي ولاية العام بافاليم
الجزائر السلام عليك وعلى حضرتك الرفيعة وبعد فالمرغوب منك اولا
القبول في ما نشتكي لك وان لي طرف الجنان موجود ابدوار المسيل
لحين كورناي دايرة باتنة عمالة قسمطينة يسمى بلغتنا شك
تمرقين نحو خمس فطرات تقريبا وكان في يدي بسبب الكراء
مدة عشرين سنة موشى كامل وجدته بورا لا منفعة فيه والزمت
القيام بشانه واحييته وبنيت فيه الديار وجمعت فيه البير فاصابني ذلك
عمارته فيمة خسارتي عليه نحو عشرة الاف وما يلحق من ملزوم
منا بعد من غير طائفة رابد لنا فيه جهد في شان ذلك بفضل
من اكثر ايدي في هاته المدة المذكورة خصوصا ما حل بي من الفاقة وكثرة
عيالي وقلة مالي وعدم المكان الذي اسكن فيه سواء لكوني خسرت
عليه جل مالي على ما سيعرض لكم من الامور المضرة لحالي لم اجد سبيلا
ولا نجد كاسوى التضرع والتوسل لفخامتكم العالي نعم نسيري
بعد صدور تقرير رفعت شكايتي اليك طالبا من فضلك طلبت حق وافتزاع
ان تنعم على فقير مثلك الضعيف الذي لا احد له ولا مكسوب بيده سوى هذ
الجنان المزبور وذلك باعطاء ما هو المرجوا منك جودا واحسانا نستعين به
والتلفظ فيه قوة العيال كي هو شانك التعاطف على اولادك ومن في ولاية
رعيتك لكونه ابك الشفقة والحنانة على فقراء الراجين بابك كما هو
الظن منك مثل هذا اولا راجيا منك ومن فخامة قدرك ان تتفضل عني
باعطايه لي من غير جزاء. ذا كان مرغوبي نظرا وثانيا يكون موجب كراية
على يدي من غير جور ولا زيادة ربما يحل لي وثالث نجزه لي بالبيع على ما
ثبت بحسب القانون اقرب اقرب لموجب الاقدار والسلام من خط يد
الذل الضعيف شاكيه عبدنا الحاج الطيب بن ... بن سالم الساكن بدوار
لمسيل لحين كورناي دايرة باتنة عمالة قسمطينة
ا في ماي لسنة 1914

GOUVERNEUR GÉNÉRAL DE L'ALGÉRIE
N°
12 MAI 1914
ARRIVÉE
CABINET

النص الأصلي لنموذج الثاني.

_Archives Nationals de l'Alegrie, (1862-1923), Série 12E - Eaux et Forêts, Carton N° 12E/1126 Forêts domaniale de Bellezma.

الملحق رقم 03:

النص الأصلي لنموذج الثالث.

_Archives Wilaya d' Oran, (1945-1955), Série (I) affaires Musulmanes, Carton (I22) Associatons et congres d' etudiants rapports et informations.

الهوامش:

1 _ Archives de la Wilaya de Constantine, (1881-1914), Série-Communales de L' Ancien Département de Constantin (Est Algérien), Carton N° 315 Commune Mixte Guergour.

2 _ يُنظر الملحق رقم 01.

3 _ Archives de la Wilaya de Constantine, (1881-1914), Op, Cit.
4 _ Ibid.
5 _ Ibid.
6 _ Ibid.
7 _ Ibid.
8 _ Archives Nationals de l'Algérie, (1862-1923), Série 12E - Eaux et Forêts, Carton N° 12E/1126 Forêts domaniale de Bellezma.

9 _ يُنظر الملحق رقم 02.

10 _ Archives Nationals de l'Algérie, (1862-1923),Op, Cit.
11 _ Archives Wilaya d' Oran, (1945-1955), Série (I) affaires Musulmanes, Carton (I22) Associations et congres d' étudiants rapports et informations.

12 _ يُنظر الملحق رقم 03.

13 _ Archives Wilaya d' Oran, (1945-1955), Série (I) affaires Musulmanes, Op, Cit.
14 _ Ibid.
15 _ Ibid.
16 _ Ibid.
17 _ Ibid.

ASJP Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 23-42

نماذج عن نضال المرأة الصحراوية خلال الثورة التحريرية 1954-1962

(دراسة من خلال روايات وشهادات حية)

The examples of the struggle of desert women during the liberation revolution 1954-1962

(Study through narrations and live testimonies)

حريشة جمال*	طاليبي علي
جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف(الجزائر)	جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف(الجزائر)
D.haricha92@univ-chlef.dz	A.talibi82@univ-chlef.dz

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/04/30 تاريخ القبول 2022/06/26 الكلمات المفتاحية: المرأة الصحراوية؛ المرأة المسبلة؛ الثورة التحريرية؛ الجنوب الصحراوي الجزائري؛ الاستعمار الفرنسي.	منذ أن وطئت أقدام الاستعمار الفرنسي الغاشم أرض الجزائر سنة 1830 عمد إلى اتباع جملة من السياسات السلبية الرامية إلى القضاء على الأرض والانسان معا لتسهيل توسعه وسيطرته على كامل القطر الجزائري غير انه اصطدم بثورة منبعها من شعب أراد الحرية ونبذ العبودية ففي الجنوب الجزائري تعرض المستعمر إلى مقاومة شرسة بذل فيها سكان الجنوب الصحراوي بمختلف شرائحهم أغلى ما يملكون في سبيل التصدي للزحف وتحرير الوطن فقاوموه رجالا ونساء وأطفالا وشيوخا فالمرأة الصحراوية لعبت دورا كبيرا ونضالا مستمرا في مسار الثورة فقدمت الكثير منذ انطلاقتها فكانت النواة الأولى لها ومهدها الحقيقي فشاركت في كلا الجانبين السياسي والعسكري من خلال إيواء المجاهدين وإطعامهم وحراستهم ونقل السلاح والأدوية من جهة والمشاركة في عديد المظاهرات والمسيرات والاحتجاجات وجمع الاشتراكات من جهة أخرى وذلك رغم الصعوبات والمضايقات التي اعترضتها من بيئة صحراوية قاسية ذات مساحة شاسعة تميزت بالقساوة جغرافيا وطبيعيا ومن عادات وتقاليد مترسخة ومحافظة منذ أزل بعيد ووحشية مؤتمر إلا أنها حملت على عاتقها مسؤولية التحدي النابعة من حب الشهادة والوطن. وفي ورقتنا البحثية هذه ارتأينا أن نسلط الضوء على عديد النماذج لحرائر الصحراء انطلاقا من شهادات وروايات تاريخية لأعيان المنطقة إبان الثورة التحريرية الكبرى فنجد من خلالها المرأة المسبلة والمرشدة الاجتماعية والممرضة والاعلامية اللواتي كنا همزة وصل بين الثورة والمجتمع.

*المؤلف المرسل

Abstract:

Since the brutal French colonialism set foot on the land of Algeria in 1830, it has pursued a number of negative policies aimed at eliminating the land and the human being together to facilitate its expansion and control over the entire Algerian country. fierce, in which the people of the southern desert, with their various segments, exerted their most precious possessions in order to confront the advance and liberate the homeland. They resisted it, men, women, children and the elderly. The Mujahideen, feeding and guarding them, transporting weapons and medicines on the one hand, participating in many demonstrations, marches, protests, and collecting participations on the other hand, despite the difficulties and harassment they encountered from a harsh desert environment with a vast area characterized by geographical and natural harshness and long-established and conservative customs and traditions and the brutality of a conference, but it carried on It bears the responsibility of the challenge stemming from the love of martyrdom and the homeland

In our research paper, we decided to shed light on many models of desert women, based on testimonies and historical accounts of notables in the region during the great liberation revolution, through which we find the woman who helped, the social guide, the nurse and the media person, who were the link between the revolution and society.

Article info

Received: 2022/04/30

Accepted: 2022/06/26

Key words:

The desert women; The dispossessed woman, the liberation revolution, the Algerian desert south, the French colonialism.

مقدمة:

نزلت القوات الفرنسية بأرض الجزائر ممهدة لاحتلال سيطول لمدة قرن و32 سنة، مارست خلاله فرنسا سياسات قمعية جائرة، فهب الشعب الجزائري للدفاع عن أرضه بشتى الإمكانيات، وأخذت قوات الاحتلال تتوسع لبسط الاحتلال على ارض الجزائر الشاسعة حيث تعرض الجنوب الصحراوي الجزائري للاحتلال الفرنسي منذ أواخر القرن التاسع عشر، غير انه اصطدم في توغله بالجنوب الجزائري بمقاومة شرسة حاولت من خلال الإمكانات المتاحة صد هذا التوغل.

وقد بذل سكان الجنوب الصحراوي الجزائري أغلى ما يملكون في سبيل التصدي لهذا الاحتلال وقاوموه رجالا ونساء، وكان للمرأة الصحراوية دور وإسهام في هذا النضال، إذ انضمت إلى المقاومة ثم الثورة التحريرية منذ انطلاقتها، وبصفة تلقائية فكانت تأوي المجاهدين وتقوم على إطعامهم وحتى حراستهم، بالإضافة إلى مهمة جمع الاشتراكات ونقل السلاح والأدوية من منطقة إلى أخرى، كما ساهمت في المظاهرات والاحتجاجات مثل ما حدث في مظاهرات 27فيفري1962 بورقلة.

وهذا ما يجعلنا نتساءل عن ادوار المرأة الصحراوية في الثورة التحريرية فيما تمثل ؟ وماهي النماذج المتوفرة لمثل هذه الأدوار؟

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التاريخي الوصفي في تتبع مسار النضال الثوري للمرأة الصحراوية والتاريخي التحليلي في تحليل دور المرأة الصحراوية من خلال شهادات حية.

1- المرأة الصحراوية المسبلة في الثورة التحريرية

1.1. دور المسبلة في الثورة التحريرية:

تعرف المرأة المسبلة على أنها مواطنة عادية غير متفرغة للقتال، تقوم بأعمالها اليومية وفي نفس الوقت تقوم بأعمال لصالح جيش التحرير وجبهة التحرير الوطني من الطبخ وحراسة الجنود والقيام بمهمة إيصال الرسائل والسلاح من والى الجبال، وكنظيراتها من الفدائيات فهي الأخرى يشترط فيها أن تتحلى بصفات وأخلاق حميدة لان تكون بين صفوف جيش التحرير كالنزاهة والعفة والصبر والصرامة[1] وقد أوكلت مهمة المسبلة لكثير من النسوة اللاتي برهن على قدرتهن وكفاءتهن.

2.1. نماذج للمرأة الصحراوية المسبلة في الثورة التحريرية

1.2.1. الشهيدة قويدري فاطنة:

وُلدت سنة 1931 ببلدية دار الشيوخ بولاية الجلفة، ابنة بن علية وبختة قويدري، التحقت بصفوف الثورة (المنظمة المدنية لجبهة التحرير الوطني)، مسبّلة سنة 1959 بالناحية الأولى المنطقة الثانية للولاية السادسة، هُيكلت من طرف السيد رابحي، واستُشهدت في 1961 ببلدية المويلح ولاية الجلفة[2].

2.2.1. الشهيدة قطاف فريحة:

وُلدت سنة 1914 بمنطقة أولاد فاطنة التابعة لبلدية دار الشيوخ بولاية الجلفة، ابنة محمد وخديجة قطاف التحقت بصفوف الثورة (المنظمة المدنية لجبهة التحرير الوطني)

بصفة مسبلة سنة 1956، واستُشهدت في نفس السنة ببلدية مناعة وهي تابعة اليوم لولاية المسيلة.[3]

3.2.1. الشهيدة روام فطوم:وُلدت سنة 1943 ببلدية الزعفران ولاية الجلفة، ابنة زيان وزينبروام، التحقت بصفوف الثورة بالمنظمة المدنية لجبهة التحرير الوطني بصفة مسبلة سنة 1959، بالناحية الأولى المنطقة الثانية للولاية السادسة. قدّمت الشهيدة عدة مساعدات للجنود، منها جمع المؤونة والسلاح للمجاهدين، واستشهدت سنة 1961ببلدية الزعفران ولاية الجلفة.[4]

2-المرأة الصحراوية الفدائية خلال الثورة التحريرية:

1.2. دور المرأة الفدائية في الثورة التحريرية:

سارعت المرأة داخل المدينة إلى المشاركة في الثورة رغم الظروف القاسية التي كانت تتعرض لها من طرف الشرطة الاستعمارية وقوات الاحتلال، فالمدن الكبرى محاصرة من طرف الجنود الفرنسيين حصارا محكما[5]، ورغم ذلك كّونت خلايا فدائية، لتوجيه ضربات موجعة للنظام الاستعماري ردا على المجازر الوحشية، التي كان يرتكبها جيشه في حق المدنيين العزل في القرى والأرياف وفي المدن الجزائرية بدون استثناء[6].

يعتبر العمل الفدائي كفاح مسلح في المدن والقرى، والفدائي لا يرتدي الزي العسكري ومهمته القيام بالعمليات الفدائية ضد مراكز الشرطة والجيش الاستعماري، ووضع القنابل في الأندية والمقاهي الاستعمارية، والقضاء على أصحاب الرتب وعلى الوشاة وعملاء الاستعمار، ويتكون هذا النظام من متطوعين ومتطوعات، إذ نجد الكثير من النسوة كلفهن جيش التحرير بتنفيذ عمليات محددة ومعينة خاصة في المقاهي والأندية التي يرتادها جنود الجيش الفرنسي وقد تجلت هذه العمليات في معركة الجزائر، وكانت المرأة الفدائية تضع القنابل بنفسها في المناطق المستهدفة وتنقل الذخيرة في المدن وأحيانا تتشبه بالمرأة الأوروبية في لباسها وشكلها من أجل تحقيق مهمة كلفتها بها الثورة[7].

إذن فالفدائية تعرف بأنها مجاهدة تتطوع للموت وتعرض نفسها للمخاطر، ترتدي ملابس مدنية عادية وغير مميزة حتى لا تلفت الأنظار كي لا تثير الشكوك حولها وحول أعمالها وتصرفاتها، تنفذ عملياتها المتمثلة في وضع قنبلة بإحدى المقاهي أو تجمعات الجنود كما تقوم بتخريب المنشآت وممتلكات المعمرين، بالإضافة إلى تصفية الخونة والجواسيس سواء في المدن أو القرى.[8]

2.2. نماذج المرأة الصحراوية الفدائية خلال الثورة التحريرية

1.2.2. المجاهدة خيرة طعبة نموذج للمرأة الصحراوية الفدائية خلال الثورة التحريرية:

لعبت المجاهدة" طعبة خيرة هذا الدور حيث كانت تستهدف مراكز العدو والثكنات والأماكن التي يجتمع فيها الجنود الفرنسيون ومعروف أن العمليات الفدائية من أصعب العمليات، التي قامت بالكثير من العمليات ضد قوات الاحتلال الفرنسي وهي من بين المجاهدات التي ظلمها التاريخ كثيرا، فقد كانت أيضا رئيسة مركز ومسؤولة عن 10 جنود ووصفت بـ" جميلة بوحيرد "الجلفة، نظرا لقوتها ودهائها وشجاعتها وقد عذبت أشد تعذيب عندما ألقت عليها القوات الفرنسية القبض، واستشهدت ولم تعترف لهم بأي معلومة تفيد قوات العدو[9].

برهنت "طعبة خيرة" أن المقاومة الجزائرية ليست حكرا على الرجال فقط بل وتعداها إلى النساء حيث منهن من تفوقت على الرجال في الشجاعة والإقدام كما هو الحال في بطلة الفيلم "طعبة خيرة" التي بعد مضايقة المستعمر لها حينما دفعت بابنيها الوحيدين إلى الجبل وبعد استشهاد ابنها الأول "علي" انتقلت من الريف إلى المدينة لتواصل عملها المسلح تجمع الأسلحة والأخبار وتداوي المصابين، وحينما علمت باستشهاد ابنها الأول لم تبكيه بل زغردت زغرودة فرح وتمنت أن تكون في مصاف الشهداء وبعد ملاحقات ومضايقات ومطاردات طويلة كانت في كل مرة تلفت منها

خيرة إلى أن سقطت في شراك المستعمر وأدخلت السجن وعذبت عذابا شديدا إلى حد كسر أضلعها وحرق خصال شعرها إلا أنها لم تعترف ولم يأخذ منها المستعمر سرا بل تعدت إلى تحريض بقية السجناء على عدم الاعتراف والصبر لقهر المستعمر، وكانت لها ما أرادت وبقيت صابرة متجلدة في السجن إلى غاية الحرية حيث خرجت يوم الاستقلال تحمل العلم الجزائري وتتقدم الصفوف[10].

واصلت "خيرة طعبة" بعد الاستقلال النضال حتى غلب عليها اسم "خيرة المناضلة" كما كانت من أوائل المساهمين في تأسيس الإتحاد النسائي وبقيت تناضل كما كانت لها جولات مع الهلال الأحمر للقرى والمداشر من أجل توعية المرأة وبقيت على هذه الحال إلى أن توفاها الأجل سنة 1985فعلا "طعبة خيرة" امرأة مجاهدة مناضلة وصابرة نالت بحق "خنساء الجزائر". **(ينظر الملحق رقم 01)**.

3-المرأة الصحراوية كمرشدة اجتماعية في الثورة التحريرية:

1.3. دور المرشدة الاجتماعية في الثورة التحريرية:

فكرت القيادة الثورية بضرورة إفهام الشعب الجزائري بمبادئ الثورة وأهدافها، هذه الثورة التي كانت تهدف إلى إنهاء السيطرة الاستعمارية بالجزائر وتغيير أوضاع الجزائريين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية إلى الأحسن، لتقطع بذلك الطريق على الدعاية الاستعمارية والإعلام الفرنسي الرامي إلى إخماد الثورة وخنقها والحيلولة دون انضمام الشعب إليها.

وبما أن الوضع الصحي والاجتماعي للجزائريين كان جد متدهور خاصة في الأرياف بالولاية الخامسة حاولت القيادة الثورية أن تهتم بهم أكثر، وذلك لكسب ودهم وتعاطفهم وللوصول إلى هذا الهدف قامت بتكوين بعض النساء تكوينا يرتكز على المجال العسكري والسياسي والاجتماعي والتمريض فظهر ما يسمى بالمرشدات الاجتماعيات[11].

فالمرشدات الاجتماعيات عبارة عن لجنة مكونة من النساء والفتيات الجزائريات المتعلمات والمثقفات كلفتهن جبهة التحرير الوطني بالإشراف على الخدمات الصحية المجانية وعلى الخدمات الاجتماعية والسياسية المقدمة للشعب الجزائري وبصفة خاصة سكان الأرياف بكل شرائحه لتوجيههم توجيها ثوريا من الناحية السياسية وتوجيها اجتماعيا في إطار يتلاءم ومحيط المرأة البدوية.[12]

فالمرأة الريفية كانت تعيش في أوضاع مزرية تكبلها عادات وتقاليد بالية لا تصلح، لهذا سعت المرشدة الاجتماعية إلى تغييرها، فأفهمتها وأقنعتها بنبذ هذه العادات و حفزتها على التمسك بالعادات الإيجابية، و دفعتها إلى التطور نحو حياة أفضل، وهذا من خلال الدروس التي كانت تقدمها لها في التربية الاجتماعية الحسنة التي تتعلق بكيفية الاعتناء بالأطفال وتربيتهم، و طريقة معالجتهم و نظافتهم، و كل ما يتعلق بالشؤون المنزلية و الحياة الصحية لأفراد العائلة ككل، بالإضافة إلى ذلك كانت المرشدات الاجتماعيات تقوم بعلاج المرضى المصابين من أفراد الشعب الجزائري[13] .

وخاصة في المناطق المحرمة أين كانوا يعانون من الجو والمرض، الذي كان يهدد حياتهم وحياة أطفالهم يوميا، وذلك من خلال تقديم المساعدات الطبية التي حرموا منها[14]،وفي نفس الوقت إعطائهم تربية صحية، لأن المرشدات الاجتماعيات كن ممرضات قبل أن يكلّفن كمرشدات[15].

قُسمت المرشدات الاجتماعيات إلى أفواج، وزود كل فوج بأدوية، وكان مهمة كل فوج التلقيح ضد أمراض التيفوييد، الجذري، والسل هذا من جهة، ومن جهة أخرى قُمن بتلقين الأمهات التربية الصحية والكشف عن الأمراض داخل البيوت[16].

هذا كله من أجل هدف واحد، وهو جعل الشعب الجزائري وخاصة سكان الأرياف يلتفون حول الثورة، ويمتثلون لأوامر قيادتها، وتقطع الثورة بذلك الطريق أمام المصالح الصحية الفرنسية، التي حاولت استقطاب المواطن الجزائري للعمل مع الإدارة

الاستعمارية ضد وطنه وثورته، فالمواطن الجزائري الذي يرى أن القيادة الثورية مهتمة به وبصحة أولاده الذي اعتاد رؤيتهم يموتون أمام عينيه دون أن يستطيع عمل أي شيء، سيتولد لديه حبا لهذه القيادة ولهذه الثورة[17].

كان على المرشدة الاجتماعية إلى جانب ذلك توعية و إقناع النساء الريفيات بضرورة الانضمام إلى الثورة، إذ كانت تجمعهم في كوخ، لتلقي عليهن دروسا تبدأها بتوضيح أولا معنى الحرية و الاستقلال، ثم تشرح لهن أهمية الثورة وأهدافها و حقيقة الاستعمار الفرنسي، لتصل في النهاية إلى ترسيخ الكفاح المسلح في أذهانهن لنيل الاستقلال، و تمكنت في الأخير أن تقنعهن بتقبل فكرة الثورة التي ساندنها بكل ما أوتين من قوة، و نظرا لاحتكاكها مع النساء الريفيات، أسندت لها مهمة أخرى تمثلت في تسجيل كل الأعمال الوحشية التي كان يرتكبها الجيش الفرنسي في حق الشعب الجزائري، وبالأخص انتهاكه لحرمة النساء، حيث كانت تقدم تقريرا شاملا عن ذلك للقيادة لتستغله هذه الأخيرة في الدعاية ضد فرنسا بأن تنشره في جريدة المجاهد لسان حال جبهة التحرير الوطني[18].

وبهذا استطاعت الثورة أن تستقطب المرأة الجزائرية لتشارك فيها بمختلف الأعمال والمهام التي أوكلت إليها فأثبتت من خلالها جدارتها، هذا ما غفلت عنه الإدارة الاستعمارية في البداية، ولكن تداركت الأمر فيما بعد وأصدرت عدة قوانين وإجراءات سياسية وعسكرية لفصل المرأة عن مساندة الثورة[19].

2.3. حسوني مهنية كمرشدة اجتماعية صحراوية خلال الثورة التحريرية:

تعتبر من بين المجاهدات اللاتي رفضت الانكسار أمام العدو، ومنحت الجزائر أبطالا رزقوا الشهادة، ويتعلق الأمر بالمجاهدة حسوني مهنية (من مواليد 1904 بنواحي بسكرة)، حيث استشهد زوجها حسوني إبراهيم عام 1955 بقصر أولاد أيوب عن عمر يناهز 54 سنة، قبل أن يلحقه 5 من أبنائها، ويتعلق الأمر بحسوني عمار (من مواليد

1935) بنواحي الدروع بشتمة بين أريس وبسكرة، وفي عام 1960 رزق حسوني محمد إبراهيم الشهادة بجبل أحمر خدوفي ربيع الـ19 سنة من العمر، واستشهد البطل حسوني إبراهيم (من مواليد 1931) عام 1961 ببوكحيل (نواحي الجلفة)علما أن هذا الأخير كان قبل الثورة ضمن مجموعة الخارجين عن القانون، ويعد من الرعيل الأول للثورة، وفي نفس العام استشهد حسوني عبد الله (من مواليد 1933)، بمنطقة لحبال قرب منطقة مشونش بين أريس وبسكرة، وكذا حسوني محمد (من مواليد 1942) الذي سقط في ميدان الشرف قبل عام عن نيل الاستقلال[20].

4- المرأة المجاهدة الصحراوية خلال الثورة التحريرية:

1.4. دور المرأة الصحراوية المجاهدة خلال الثورة التحريرية:

استطاعت المرأة الجزائرية على اختلاف مستوياتها الفكرية وطبقاتها الاجتماعية سواء كانت في المدينة أو في الريف، أن تثور على مجتمعها المنغلق وعلى العادات والتقاليد البالية، التي كبلتها والضغوط الاجتماعية القاسية قبل أن تثور على المستعمر الفرنسي وتساهم في ثورة التحرير مساهمة فعالة، مدركة بذلك مسؤوليتها تجاه دينها ووطنها.

وقد تعددت دوافع انضمام المرأة الجزائرية بالولاية السادسة، فالتمييز العنصري والحياة القاسية التي كانت تعانيها والسياسة الاستعمارية المسلّطة عليها وعلى عائلتها من تدمير للمنازل، وتهجير، وقتل أفراد عائلتها، والاغتصاب الهمجي، كلها أسباب دفعت بالمرأة للانضمام إلى الثورة والالتحاق بالجبل، دون أن ننسى أهم دافع وهو حبها للوطن واقتناعها بمبادئ الثورة التحريرية.

2.4. نماذج للمرأة الصحراوية المجاهدة في الثورة التحريرية

حيث كانت المرأة النائلية تقوم باستقبال المجاهدين ببيتها وتحضير الطعام والشراب وترقيع اللباس وحفظ الأسلحة والمواد الغذائية في أماكن مخصصة من البيت حتى لا يكتشفها العدو.

1.2.4. فاطمة لوصيف: المعروفة في الثورة باسم عيدة من مواليد1922 زوجة المجاهد الصادق شبشوب المدعو" قوزير" أحد الخارجين عن القانون كما يطلق عليهم الاستعمار، تزوجا في 1945 لترافقه في رحلته ابتداءً من سنة 1947 وليناالا شرف انطلاق الرصاصة الأولى أول نوفمبر 1954، و أثناء هذه الرفقة من الحب والجهاد حضرت العديد من المعارك الكبرى على امتداد ساحات القتال في الولايتين الأولى و السادسة مع زوجها و كانا يحظيان بإعجاب واحترام وتقدير كل المجاهدين بمختلف رتبهم.[21]

واستفادت القيادات الأولى للثورة من تجربتهم في الحياة في جبال لم يألفوها، وقد وسّمته قيادة الثورة برتبة ضابط أول عضو منطقة، ولكنه لم يقيد بمنطقة معينة نظرا لمكانته وسنه المتقدم وكان مسموحا له بحرية التنقل بين الولايتين الأولى والسادسة، وهذه خاصية لم يستفد منه غيره وزوجته.

وقد كانت المجاهدة عيدة تحسن الرماية باحترافية عالية نظرا لتجربتها الطويلة في حمل السلاح وكانت تمتاز بالطيبة وتشعرك بالحنان والحب والحنو، وتخاطب المجاهدين بأولادي ولو كانوا أكبر من عمرها، وهي لم تنجب في حياتها.

حضرت معارك كبرى إلى جانب زوجها في الولايتين الأولى والسادسة وآخر معركة حضرتها في الولاية السادسة مع زوجها معركة بوكحيل الطاحنة بقيادة العقيدة شعباني في 17 و18سبتمبر 1961التي دامت 48 ساعة، وآخر معركة في الولاية الأولى 20 أكتوبر 1961 التي فجعت باستشهاد زوجها ورفيقها، عاشت المجاهدة عيدة إلى أول نوفمبر 2001 ورحلت الى بارئها[22].(**ينظر الملحق رقم 02**).

2.2.4. المجاهدة" طهيري خيرة: و هي زوجة الشهيد"عبد اللاوي لخضر "حيث تقول ابنتها أتذكر أن أمي كانت دائما تحضر الغذاء و اللباس للمجاهدين وكان عمري آنذاك 7 سنوات عندما كنا في منطقة الشارف (ولاية الجلفة) وحتى عند

مجيئنا للجلفة ظلت أمي تخدم الثورة بعد ان التحق والدي بالجبل وأتذكر عندما دخل علينا جنود فرنسا و اقتحموا البيت للبحث عن والدي في جانفي 1962 وعن أوراقه و أوراق بعض زملائه فكانت أمي قد خبئت هاته الأوراق تحت الأرض في أماكن مخصصة .[23]

5- المرأة الممرضة الصحراوية في الثورة التحريرية

1.5. دور المرأة الممرضة في الثورة التحريرية

كانت لجيش التحرير الوطني مراكز صحية يرأسها أطباء وممرضون مهمتهم الكشف الطبي عن المنخرطين في جيش التحرير، وكانت للثورة مراكز صحية وشبه مستشفيات متنقلة تستقبل الجرحى وتقدم الإسعافات الأولية، وغالبا ما توجد هذه المستشفيات في الغابات والجبال، وكانت تفتقر هذه المصالح في الكثير من الأحيان إلى الأدوية والأدوات الطبية، كما كانت تقدم دروس حول الإسعافات الأولية تحت إشراف أطباء.[24]

2.5. نماذج للمرأة الصحراوية الممرضة في الثورة التحريرية

1.2.5. الشهيدة مسعودة صعدلي:

ولدت الشهيدة مسعودة صعدلي سنة 1938 بأولاد عيسى بالبيض تربت وترعرعت مع عائلتها بالمنيعة وهناك التحقت بالمدارس الفرنسية إلى أن وصلت إلى المرحلة التكوينية، ومن ثم تدربت مع الأخوات البيض الفرنسيات لتتعلم أصول التمريض في حوالي سنة 1951 ، انتقلت مع عائلتها إلى مسقط رأسها ببريزينة ، وقد كان للشهيدة احتكاك خاصا مع أخوالها الذين كان لهم الاتصال المباشر بالثورة والثوار، فالتحقت بصفوف الثورة كعضوة في جيش التحرير الوطني 1958 تحت مسؤولها زواطي الطيب ، مارست التمريض بين صفوف جيش التحرير بجبال القعدة أواخر سبتمبر 1958 إلى أن سقطت الشهيدة في 10 مارس 1960.[25]

2.2.5. المجاهدة فطوم لطرش: بشهادة الكثير من المجاهدات ساهمت في التمريض و معالجة الجرحى وإسعافهن أيضا و إن كان الأمر يحتاج إلى تدريبات حثيثة فليس من السهل ممارسة التمريض، إلا أن المرأة النايلية، وأثناء كفاحها دخلت مجال التمريض وان لم تمارس مهنة التمريض بشكل فعلي إلا أنها تعلمت بعض مبادئه من زوجها الممرض"بوهلال لخضر "الذي كان يسعف الجنود وساهمت معه في الإسعاف حسب شهادتها[26].

6- المرأة الصحراوية كجاسوسة إعلامية في الثورة التحريرية

1.6. دور المرأة كجاسوسة إعلامية في الثورة التحريرية

استطاعت الإدارة الاستعمارية زرع الجواسيس واستمالة العديد من الجزائريين لخدمتها و ضرب الثورة، فما كان على القيادة الثورية إلا أن حاربتها بنفس وسائلها، حيث استعملت الثورة الجزائرية كل الوسائل للوصول إلى هدفها المنشود، و هو الاستقلال وإخراج العدو الفرنسي من الجزائر، وقد حاربته بمختلف الوسائل بما في ذلك الجوسسة والمخابرات، كما أنها قد استغلت كل الطاقات الجزائرية شبانا وشيوخا، رجالا ونساء، بالنسبة للنساء فقد أبلين بلاء حسنا في كل المهام التيُ كلّفن بها، والتي أنجزنها على أكمل وجه، وهذا حسب مؤتمر الصومام سنة1956،وقد زادت المرأة في نشاطها و جهادها، إذ ولجت عدة مجالات كالجوسسة وهذا لسهولة تنقلها لجمع المعلومات عن جيش العدو و تحركاته حيث لمتكن تثير هذه التحركات انتباه العدو خاصة في السنوات الأولى للثورة[27].

وقد حتّمت ظروف الثورة على جهاز المخابرات الاستعانة بالعنصر النسوي بالولاية السادسة، هدفها في ذلك رد الدعاية الفرنسية التي سعت بكل قوتها لتشويه الثورة، كما عمل هذا الجهاز أيضا على جمع المعلومات عن جيش العدو والمتعاونين معه ضد الثورة[28].

2.6. نماذج للمرأة الصحراوية كجاسوسة في الثورة التحريرية

1.2.6. المجاهدة مسعودة منصور

من عائلة ثورية بامتياز بدأت مسيرتها الجهادية ببلدية مسعد بولاية الجلفة، ضمن الولاية الثورية السادسة، تميزت بمسيرة حافلة بالنضال والكفاح ضد المحتل ولعبت دورا كبيرا في العمليات الاتصالية بين الثوار في المنطقة، كما كانت عيون قيادة الثورة في المنطقة حيث لم تثر الشكوك من طرف إدارة الاستعمار، بعد الاستقلال قطنت بولاية تقرت المنتدبة وفيها توفيت.

7- المرأة الصحراوية كشاعرة للثورة التحريرية

1.7. دور المرأة الشاعرة في الثورة التحريرية

ساهمت المرأة في الثورة التحريرية أيضا كشاعرة ، وذلك بتنظيم عديد الإشعار التي أرخت لمعارك وقت في الثورة أو التي تستهزأ بالضباط الفرنسيين، وأيضا عملت على تنظيم إشعار حماسية تحفيزية، واتخذت هذه الأشعار كأغاني على لسان العامة من الجزائريين ، وقد كانت هذه الأغاني لسان المرأة الذي تحكي به همومها وأفراحها وأداة للتخفيف عنها من المآسي والمعاناة فهذه أغنية بعنوان " ورقلة واش دارت لفرنسا" للشيخ محمد التاغروني رددتها الكثير من النساء أيام الثورة لتقلن : يا ورقلة عساس نضرب بالرصاص ورقلة دارت لفرنسا ديما مقابلها الكور.[29]

2.7. غبايشي مبروكة الشاعرة الصحراوية في الثورة التحريرية

كما ناضلت المرأة الصحراوية من خلال الشعر بامتياز وهو ما خلدته الأم الطاهرة والمجاهدة الطيبة مبروكة بنت المسعود غبايشي 1912-1985 من عائلة مجاهدة كانت مواكبة لإحداث الثورة التحريرية فكتبت بأحرف من ذهب عن معركة قرداش بتماسين تقرت 28 اكتوبر 1958 والتي استشهد فيها 03 مجاهدين ومات فيها القائد الفرنسي الملقب بقريطيس مع مجموعة من جنوده في معركة بطولية، لخصت في معانيها البطولة

والرجولة وحب الوطن والشهادة في سبيل الله، والقصيدة بعنوان " جاني رقاب".[30]
(ينظر الملحق رقم 03)

خاتمة:

لا تزال دراسة مساهمة المرأة الصحراوية في الثورة التحريرية بحاجة إلى البحث عن المزيد من الحقائق والأحداث مما يتوجب على الباحثين والأكاديميين بذل الجهد الكبير في تسجيل الشهادات الحية مع من صنعوا الحدث و شاركوا فيها ومازالوا على قيد الحياة، سواء رجالا كانوا أو نساء، و تدوين مذكراتهم لإعادة بناء الوقائع التاريخية و الكشف عن بعض المواضيع التي ما تزال بكرا، رغم مرور وقت طويل على نيل الاستقلال.

فقد لعبت المرأة الجزائرية إبان الثورة التحريرية دورا رياديا، فكانت المجاهدة بمالها ونفسها والفدائية والمسبلة والمناضلة التي قامت بواجبها بكل إخلاص، وشملت تضحيتها كل الميادين، إذ كافحت قوات العدو الفرنسي في الأرياف والجبال والمدن والقرى كجندية في جيش التحرير، كما عالجت المرضى والجرحى من المجاهدين في المراكز الصحية وتعرضت إلى السجن والاعتقال والتعذيب والتنكيل والاغتصاب، فكانت مثالا لكل نساء العالم في التضحية والفداء.

وشاركت المرأة في الثورة من سن الطفولة وإلى سن الشيخوخة، فلا نستغرب أن طفلة عمرها تسعة سنين تشارك كمسبلة، فالحرب وأهوالها جعلت منها إنسانة ناضجة واعية بقضية وطنها، كما نستنتج أن الثورة كانت تثق في المرأة حتى الصغيرة منهن، وأن هناك استمرارية للنضال فجيل يسلم المشعل لجيل آخر مصرين على النضال حتى النهاية.

كانت المرأة الجزائرية حبيسة البيت والعادات والتقاليد البالية، فلم يُسمع أنها قامت بأي عمل جماهيري قبل الثورة التحريرية، اللهم بعض الأقلام النسوية القليلة التي لم يتعد نشاطها حدود وطنها، والمشاركة المحتشمة في الحياة السياسية خاصة بالولاية السادسة، ولكن وبمجرد اندلاع الثورة احتضنتها وشاركت فيها بكل ما أوتيت من قوة،

حتى أنها جندت في صفوف جيش التحرير الوطني، فساهمت بذلك مساهمة فعالة أسمعت العالم بتضحياتها واستطاعت بإيمانها بعدالة وطنها أن تكسب تعاطف شعوبه.

الملاحق:

الملحق رقم [01] يمثل صورة للمجاهدة طعبة خيرة



المصدر:

https://www.djelfa.info/ar/art_culture/11799.html ،

تاريخ الاطلاع 2021/08/26

الملحق رقم [02] يمثل صورة للمجاهدة فاطمة لوصيف

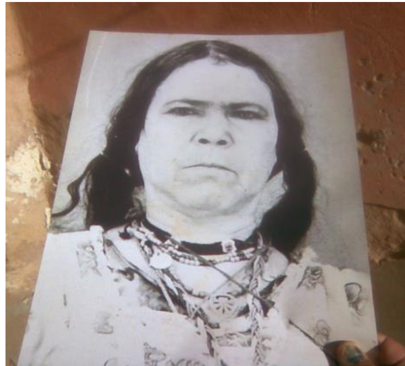


المصدر:

https://said1989fol2.blogspot.com/2019/12/blog-post_9.html ، تاريخ الاطلاع : 2021/08/26

الملحق رقم [03]

يمثل صورة الشاعرة المجاهدة مبروكة بنت المسعود غبابشي



المصدر :

https://mouhoubi51.blogspot.com/2014/11/blog-post_8.html، تاريخ الاطلاع : 2021/08/27

قائمة المصادر والمراجع

أولا– المصادر:

1. درواز الهادي احمد، المنظومة اللوجيستية بالولاية السادسة التاريخية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، 2012

ثانيا– المراجع :

2. بركات أنيسة، نضال المرأة الجزائرية خلال الثورة التحريرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

3. بوماليا حسن، أدوات التجنيد والتعبئة الجماهرية اثناء الثورة التحريرية 1954-1962، دار المعرفة، الجزائر 2010

4. قليل عمار، ملحمة الجزائر الجديدة، الجزء الأول، دار البعث، قسنطينة، الجزائر.

5. قليل عمار، ملحمة الجزائر الجديدة، الجزء الثاني، دار العثمانية، الجزائر، 2013.

6. يحياوي مسعودة وآخرون، دور المرأة في الثورة التحريرية، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007.

ثالثا– الرسائل الجامعية:

7. كركب عبد الحق، المنطقة الخامسة من الولاية الخامسة ودورها في الثورة، رسالة ماجيستير، جامعة الجيلالي اليابس بسيدي بلعباس، الجزائر، 2009-2010 .

8. يوسفي زهرة، سياسة فرنسا الصحية في الجزائر 1830-1962، رسالة ماجيستير تاريخ حديث ومعاصر جامعة الجيلالي اليابس بسيدي بلعباس، الجزائر ، 2009-2010.

رابعا– المقالات :

9. حفظ الله بوبكر، مساهمة المرأة الجزائرية في الجانب العسكري و الاجتماعي، الملتقى الدولي حول دور المرأة الجزائرية في الثورة التحريرية، سكيكدة، 25-26أكتوبر 2010.

10. عوني مصطفى، نضال المرأة الجزائرية خلال الثورة التحريرية: رؤية سوسيولوجية، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، (ع12)، جوان 2005.

11. لبيض محمد ،كفاح المرأة بالجلفة ...تاريخ و نضال ، ورقة عمل خلال اليوم الدراسي حول ''كفاح المرأة إبان الثورة التحريرية في منطقة الجلفة''، يوم 2014/03/31.

12. هواري مختار ، سياسة الجنرال ديغول تجاه المرأة الجزائرية 1958-1959 بين النجاح والاخفاق، الملتقى الدولي بسكيكدة يومي 20 و21 ماي 2016

خامسا- مواقع الانترنت :

1. براهيمي مريم، بعد مرور 50 سنة من استقلال الجزائر / تاريخ المرأة الثوري في الولاية السادسة.أين ؟؟، مقال منشور في موقع جزيروس للاطلاع ينظر: https://www.djazairess.com/djelfa/2796

2. ـــــ ، كفاح المرأة النايلية ، مقال منشور بمدونة من أجل الجلفة للاطلاع ينظر : http://djelfa4cooking.blogspot.com/p/enayliya.html

3. ـــــ ، كفاح المرأة النايلية، مقال منشور بمدونة المجلة النايلية للاطلاع ينظر : http://djelfa4cooking.blogspot.com/p/enayliya.html

4. بعيطيشهبة ،خنساء الجلفة" عندما تلد الجلفة مجاهدات بوزن الرجال، مقال منشور ، للاطلاع ينظر: https://www.elkhaymanews.com

5. سعيد فوال، مقال منشور في الانترنت للاطلاع ينظر: https://said1989fol2.blogspot.com/2019/12/blog-post_9.html

6. عمارة نورين، الجلفة :خيرة طعبة..البدوية التي قاومت الاستعمار ودفعت بأبنائها للاستشهاد، روبرتاج في قناة الشروق الجزائرية بتاريخ 2018/11/1، للاطلاع ينظر: https://www.youtube.com/watch?v=sINJ75EgYeM

7. موهوبي سليمان تيجاني ، معركة قرداش الشهيرة تماسين 1958 م، مقال في مجلة حوارات فكرية ، نشر في 11 نوفمبر 2014 ، للاطلاع ينظر : https://mouhoubi51.blogspot.com/

8. مقال بعنوان فاطمة لوصيف قصة 15 سنة من الكفاح ورفع السلاح ، للاطلاع ينظر : https://aures360.com/

9. مقال منشور في الانترنت بعنوان خنساواتالثورة.. شجاعة استثنائية وصمود أسطوري، مجلة الشروق بتاريخ 2016/2/15، للاطلاع ينظر: https://www.echoroukonline.com

الهوامش:

[1]حفظ الله بوبكر، مساهمة المرأة الجزائرية في الجانب العسكري و الاجتماعي، الملتقى الدولي حول دور المرأة الجزائرية في الثورةالتحريرية ،سكيكدة، 25-26أكتوبر 2010، ص 51.

[2]محمد لبيض، كفاح المرأة بالجلفة ...تاريخ و نضال ، ورقة عمل خلال اليوم الدراسي حول ''كفاح المرأة إبان الثورة التحريرية في منطقة الجلفة''،يوم 2014/03/31.

[3]مريم براهيمي ، كفاح المرأة النايلية ، مقال منشور بمدونة المجلة النايلية ، للاطلاع ينظر : http://djelfa4cooking.blogspot.com/p/enayliya.html

[4]مريم ابراهيمي، بعد مرور 50 سنة من استقلال الجزائر / تاريخ المرأة الثوري في الولاية السادسة .....أين ؟؟ ، مقال منشور في موقع جزيروسللاطلاع ينظر :https://www.djazairess.com/djelfa/2796 .

[5] مصطفى عوفي، ، نضال المرأة الجزائرية خلال الثورة التحريرية:رؤيةسوسيولوجية، مجلة العلوم الاجتماعية و الانسانية، جامعة

باتنة، (ع12)، جوان 2005، ص54

[6] احسن بومالي ، أدوات التجنيد والتعبئة الجماهرية اثناء الثورة التحريرية 1954-1962، دار المعرفة، الجزائر، 2010، ص433

[7]أنيسة بركات: محاضرات ودراسات تاريخية وأدبية حول الجزائر، المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، ص102

[8] عبد الحق كركب، المنطقة الخامسة من الولاية الخامسة ودورها في الثورة، رسالة ماجيستير ، جامعة بلعباس، 2009-،2010، ص146

[9] هبة بعيطيش ، خنساء الجلفة" عندما تلد الجلفة مجاهدات بوزن الرجال، مقال منشور ، للاطلاع ينظر:

https://www.elkhaymanews.com

[10]نورين عمارة، الجلفة :خيرة طعبة ..البدوية التي قاومت الاستعمار ودفعت بأبنائها للاستشهاد، روبرتاج في قناة الشروق الجزائرية بتاريخ 2018/11/1، للاطلاع ينظر:

https://www.youtube.com/watch?v=sINJ75EgYeM

[11]احسنبومالي، المرجع السابق، ص423

[12]زهرة يوسفي، سياسة فرنسا الصحية في الجزائر 1830-1962، رسالة ماجيستير تاريخ حديث ومعاصر، جامعة سيدي بلعباس ، 2009، ص205

[13] المرجع نفسه، ص ص 205-206

[14] الهادي محمد درواز، المنظومة اللوجيستية بالولاية السادسة التاريخية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر، 2012، ص 240

[15] زهرة يوسفي ، المرجع السابق، ص 206

[16] الهادي محمد درواز، المصدر السابق، ص 240

[17] المصدر نفسه، ص 240

[18] احسن بومالي ، المرجع السابق، ص ص 423-424

[19]مختار هواري، سياسة الجنرال ديغول تجاه المرأة الجزائرية 1958-1959 بين النجاح والاخفاق، الملتقى الدولي بسكيكدة يومي 20 و21 ماي 2016

[20] مقال منشور في الانترنت بعنوان خنساواتالثورة.. شجاعة استثنائية وصمود أسطوري، مجلة الشروق بتاريخ 2016/2/15، للاطلاع ينظر: https://www.echoroukonline.com

[21] سعيد فوال، مقال منشور في الانترنت للاطلاع ينظر:
https://said1989fol2.blogspot.com/2019/12/blog-post_9.html

[22]مقال بعنوان فاطمة لوصيف قصة 15 سنة من الكفاح ورفع السلاح ، للاطلاع ينظر :
/https://aures360.com

[23] مريم براهيمي ، كفاح المرأة النايلية ، مقال منشور بمدونة من أجل الجلفة. للاطلاع ينظر :
http://djelfa4cooking.blogspot.com/p/enayliya.html

[24]عمار قليل: ملحمة الجزائر الجديدة، الجزء الأول، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ص370.

[25] المتحف الجهوي لولاية البيض، نبذة تاريخية للشهيدة مسعودة صعدلي .

[26] مريم براهيمي ، كفاح المرأة النايلية ، مرجع سابق.

[27]مسعودة يحياوي واخرون، دور المرأة في الثورة التحريرية ، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007، ص 34

[28]عمار قليل ،ملحمة الجزائر الجديدة ، ج2، دار العثمانية ، الجزائر، 2013، ص 105

[29]نفسه ، ص 107

[30] سليمان موهوبي تيجاني ، معركة قرداش الشهيرة تماسين 1958 م، مقال في مجلة حوارات فكرية ، نشر في 11 نوفمبر 2014 ، للاطلاع ينظر : /https://mouhoubi51.blogspot.com

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02 | ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م | الصفحات: 43-62

منطقة تْوَاتْ من خلال كتاب تاريخ الْفَتَاشْ للفقيه الأديب محمود كَعْتْ الكُرْمُنِي.

The area of Tawat through the book "The History of the Fatash" by the literary jurist Mahmoud Kata' Al-Karmani.

عائشة غندوز *
جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة (الجزائر)
guendouz.aicha@univ-dbkm.dz

نور الدين شعباني
جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة (الجزائر)
chabani.noureddine@univ-dbkm.dz

معلومات المقال

تاريخ الإرسال
2022/04/28
تاريخ القبول
2022/06/05

الكلمات المفتاحية:
حركة التأليف؛ غرب إفريقيا؛ توات؛ الحجاج.

الملخص:

نحاول في هذه الدراسة تبيان جانبًا من جوانب العلاقات الحضارية بين حاضرة توات وحواضر غرب إفريقيا، متمثلا في استجلاء نظرة المؤرخ السوداني محمود كعت الوعكري للإقليم التواتي، الذي سجيل لنا أصداءً إخبارية بخصوصه و توصيفا حيًا لساكنته ؛ من انعدام الأمن، وانتشار الصعلكة واللصوصية التي تعترض طريق الحجاج السودانيين أثناء مرورهم بالإقليم لأداء شعيرة الحج المقدسة مصور في ذلك رحلة الحج "للملك منسى موسى" وما تعلق بهذه الرحلة من الأخبار والقصص والأساطير، بالإضافة إلى طبيعة الإقليم جغرافيا، وكذا هجرة الجالية التواتية التي نقلت العديد من المؤثرات الإسلامية إلى غرب إفريقيا .

Article info

Received:
2022/04/28
Accepted:
2022/06/05

Key words:
Twat; pilgrims West Africa; authorship movement;

Abstract:

In this study, we try to show an aspect of the civilized relations between the metropolis of Touat and the metropolises of West Africa, represented in the clarification of the Sudanese historian Mahmoud Ka'at Al-Akri's view of the Touat region, about which we recorded news echoes and a vivid description of its inhabitants; From the lack of security, and the spread of the thug and banditry that get in the way of Sudanese pilgrims as they pass through the region to perform the sacred rite of Hajj, photographer in this pilgrimage trip "King Manasseh Musa" and the news, stories and legends related to this trip, in addition to the geographical nature of the region, as well as the migration of the Al-Tawat community that was transferred Many Islamic influences to West Africa .

* المؤلف المرسل

مقدمة:

عُرِف عن إقليم توات بولاية أدرار الجزائرية امتداد تاريخه الضارب في القدم، كما شغل حيزا كبيرا لدى الكتابات التاريخية من خلال النقوشات والآثار سواء تعلق بالفترة القديمة أو الإسلامية و حتى العصر الحديث، فقد اهتم بتدوين تاريخه عدة مؤرخين ورحالة مغاربة وشناقطة وحتى مذكرات و تقارير المستكشفين والجواسيس الأوروبيين؛ بينما قلت كتب التاريخ حول هذا الإقليم ، لهذا فإن المخرج من هذا المأزق يحتاج إلى الاستنجاد بالمصنفات التاريخية السودانية ، حيث يشمل هذا النوع من الكتابة الكثير من الشذرات المتناثرة التي من خلالها يمكن إحياء تاريخ العلاقات والصّلات الحضارية بين بلاد توات و بلاد السودان الغربي، وخاصة في جانبه التجاري و الثقافي، وعلى ذلك ارتأينا أن نعالج في هذه الدراسة أحد مؤرخي السودان و غرب إفريقيا الإسلامية ألا وهو محمود كعت من خلال كتابه المعروف تاريخ الفتاش، محاولين بذلك استنطاق المضامين المبثوثة في ثناياه عن إقليم توات، وذلك من خلال البحث عن أهم المواضيع والجوانب التي عالجها كعت في كتابه بخصوص إقليم توات، و تقديم نظرته للأحداث التاريخية التواتية التي عصرها ، و من أجل الإلمام بجوانب الموضوع و الإحاطة بمعظم جوانبه طرحت جملة من التساؤلات تتمحور حول الدور الحضاري للإقليم التواتي من خلال الفتاش ؟ وما هو الجديد الذي انفرد به القاضي محمود كعت عن سابقيه و معاصريه من مؤرخين سودانيين ؟ وما هي القيمة التاريخية لما كتبه عن تاريخ توات ؟

ومن الأهداف التي جعلناها مرمى لدراستنا هو استجلاء مصادر التاريخ السوداني أهميتها في كتابة التاريخ المحلي خاصة الجنوب الغربي الجزائري، التي كانت و ما تزال تشكل حلقة وصل للجزائر مع ممالك و دول غرب إفريقيا ، وكتاب كعت يمثل أقدم مصدر تاريخي كتب بأياد سودانية وصل إلينا، وهو ما يعطي لدراستنا أهمية وقيمة

تاريخيتين نسعى إلى تحقيقهما في مقالنا هذا. متبعين في ذلك المنهج التاريخي القائم على المقاربة الاستنطاقية للمصادر وتحليل مادته ومقارنتها مع غيرها من نصوص معاصرة لها.

1. التعريف بإقليم توات وأهميته التاريخية والجغرافية:

في تحديدنا للإطار المكاني لإقليم توات[1] تطلعنا الكتابات الجغرافية والتاريخية[2] بأنه يقع بين° 30/26°شمالا وبين خطي طول 4غربا إلى 1 شرقا[3] ، كما يعتبر من الواحات الكبيرة بالجنوب الغربي الجزائري ، يمتد من الغرب إلى الشرق ويضم عدة قرى وقصور؛ أشهرها "تيميمون" و "قورارة " و قاعدته "تمنطيط "[4] ، يمتد من الأطلس التلي إلى الأطلس الصحراوي، وصولا إلى العرق الغربي الكبير بمظاهر طبيعية متنوعة[5] ، يحده من الشمال أيضا واد فاريت ، وجبال مويرا ، كما يحده من الشرق العرق الشرقي الكبير، ومن الغرب واد الساورة ، يشتمل على عدد كبير من الواحات والمدن والقصور التي تفوق300قصرا المتباعدة هنا وهناك .[6]

وهو يعتبر إقليما من الأقاليم الضاربة في الصحراء الكبرى، والتي كان لها دور كبير في التواصل العلمي وربط الصلات الثقافية بين الحواضر الإسلامية، حيث يمثل منطقة لالتقاء الحجيج من جنوب المغرب الأقصى والسودان الغربي، وقد حظي هذا الإقليم بالاهتمام الوافر من قبل الفقهاء والعلماء، حتى أصبح حاضرة علمية ذاع صيتها في البقاع الإسلامية، فكان ملجأ العلماء وملتقى الزهاد والمرشدين[7] [8] ، كما عرف ببعده التاريخي وعمقه الحضاري الذي ما فتئ ينمو من أواخر القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي في قلب الصحراء مما سهل لأهله التواصل بين إفريقيا جنوب الصحراء من جهة ومع حواضر لمغرب الإسلامي من جهة أخرى، وبهذا غدَت مقصدا لاستقرار التجار، والعلماء والطلاب، تميزت بالخصوصية العلمية إلى جانب الأهمية التجارية وما تبعها من مراكز للتدريس والتأليف، الأمر الذي أكسب قصورها الريادة مثل : تمنطيط ، تيميمون، ملوكة ، عين صالح ، أولف ، أوقرت[9] ، و هي في ذلك تشبه حاضرة

وراجلان التي تعد أهم المدن الصحراوية ذات الإرث التاريخي الموغل في القدم، و النقوشات والآثار تؤكد حقيقة المناطق الصحراوية .[10]

2. التعريف بالمؤلف محمود كعت :(872-1001هـ/1469-1594م)

هو محمود كعت بن الحاج المتوكل كعت[11]، كان مولده في عام 872هـ-1469م[12]، في منطقة "كوروما "غرب قاو[13]، وبذلك هو الشيخ العالم الفقيه الأديب، القاضي الورع، الزاهد، العادل، الولي، المكاشف التقي العابد سيدي محمود كعت الكرمني دارا، التنبكتي مسكنا، الوعكري أصلا [14]، حفظ القرآن الكريم علي يد والده الشيخ القاضي محمود، وعنه تعلم علوم اللغة العربية والفقه والحديث، والتاريخ، والتفسير، وسير العلماء والفقهاء، وعندما كبر سافر إلى مصر وجلس إلى حلقات دروس الأزهر ثم رحل إلى الحجاز وأدى فريضة الحج، وزار قبر الرسول صلى الله عليه و سلم وباقي المزارات في مكة والمدينة ،وتعرف على بعض علماء الحجاز فأخذ على البعض منهم، ولما رجع إلى تمبوكتو تفرغ للتعليم والتدريس والإقراء العلوم في الفقه الحديث، والمنطق، والتاريخ، تتلمذ عليه كثيرون ومنهم الشيخ أحمد بابا التمبوكتي[15]، الذي كان له صلات علمية في الفقه النوازلي مع علماء توات[16]، عرف عنه أنه الصديق الشخصي "للحاج محمد "سلطان مملكة السنغاي[17]الذي صاحبه وكانت كلمته مسموعة لديه ولدى خلفائه[18]، كما كان كاتبه الخاص وقاضيه، وبذلك أهلته معرفته في العلوم اللغوية والدنية إلى مباشرة مهنة القضاء وهي من المهن التي لا يصل إليها إلا من نال حضا وافرا من العلوم الدينية و الشرعية[19].

3.1. التعريف بالكتاب تاريخ الفتاش :

بدخول الإسلام، ونشاط حركة المدن السودانية التي أضحت مراكز إشعاع للثقافة العربية الإسلامية، صاحبها ظهور حركة التأليف بأقلام إفريقية محلية واعدة[20]، فكانت

أول المصادر السودانية المحلية يرجع تاريخ تأليفها إلى بداية القرن العاشر الهجري 16م، ويبقى تاريخ الفتاش من أهم المصادر وجودا[21] .

وبذلك يعتبر كعت من المصادر التي لا غنى عنها فيما يتعلق بتاريخ السودان إلى غاية القرن 17م، فقد ألف كتابه الموسوم بـ "**تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد الأحرار**" خلال القرن10هجري/16م، وحسب صاحب تاريخ السودان فإن كعت يكون قد توفي 1002هـ/1593م، وعلى هذا الأساس يكون كعت قد حضر احتلال المغاربة السعديين لتمبوكتو[22]، و بعد وفاة محمود كعت يكون أحفاده هم من أكملوا بعض الأحداث الموجودة في الكتاب، كما كان تسجيل المعلومات في الجانب الاجتماعي أكثر غزارة[23] ، حيث كانت بداية كتابه بالحديث عن بداية عهد الأسقيا محمد التوري وختمه بالحديث عن تمبوكتو حيث غزوها المغاربة[24]. وتثمينا لأهمية الكتاب فإنه لابد من الإشارة إلى أن محمود كعت اعتمد في تأليف كتابه على الرواية الشفوية والمشاهدة العينية ،كما كانت له مصادر أخرى اعتمد عليها أهمها كتاب "درر الحسان في أخبار ملوك السودان [25].

ولا بد أن نذكر بأن أول من أشار لأهمية هذا المصدر وكتب عن أهميته في تاريخ بلاد السودان هو المستشرق الفرنسي " فليكس ديبوا" "filisc Dubois" ، كما أشاد به " المستشرق الفرنسي هوداس[26] وصهره دولافوس " Houdas et Delafosse"، اللذان قاما بجمع نسخه ودراستها و ترجماه أيضا إلى اللغة الفرنسية[27]، حيث نشرا الطبعة الأولى منه والمترجمة عام 1963"، و هي النسخة التي اعتمدنا عليها في هذه الدراسة. كما يجب التذكير بأن هناك نسخ أخرى مطبوعة للكتاب مثل تلك التي قدم وحقق لها "المؤرخ حماه الله ولد سالم "الذي أضاف له تكملة بعنوان " تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان لابن المختار" الصادر سنة 2014 عن دار النشر الكتب

العلمية بيروت لبنان [28]، وطبعة أخرى قدم وحقق لها المؤرخ المصري "عبد النعيم ضيفي عثمان "والذي أضاف له تذييلة بعنوان سيرة الحاج أسكيا محمد وتاريخ إمبراطورية صنغي الإسلامية، الصادر عن دار النشر دار العلوم، سنة 2005[29]، وطبعة للمؤرخ الليبي "ماهر عبد الغني دعوب " لم نتمكن من العثور عليها وهي طبعة جيدة حوت العديد من الحواشي والتوضيحات الهامة على خلاف سابقتيها من الطبعات حسبما علمناه ممن اطلعوا عليها. ومما وقفنا عليه أيضا من طبعات هو الطبعة التي حققها الدكتور "آدم بمبا"، والتي أشملت الكثير من المعلومات والتوضيحات حول مصدر الكتاب ومن شارك في كتابته ،حيث خلص إلى قوله:" أنه أستغرق وقت تأليف الكتاب بين الجد والحفيد أكثر من قرن، الصادر عن دار النشر مؤسسة الرسالة ناشرون الطبعة الأولى 2014، بيروت لبنان [30]

2.توات كما وردت تاريخ الفتاش :

جاء حديث محمود كعت عن إقليم توات من جوانب ومواضع مختلفة مست الجوانب العلمية ،الاجتماعية ،الدينية وغيرها ، و سنوضحها كالأتي :

1.2.ذكر الجالية التواتية في تنبكت:

كان في مقدمة ما ذكره عن توات هو علمائها[31]، إذ جاء في معرض حديثه عن توات بصفة غير مباشرة، لما تحدث عن الأسقيا محمد سلطان مملكة السنغاي[32] الذي عرف بسؤاله للعلماء؛ إذ ذكرها في سياق ذكره للعالم "محمد بن عبد الكريم المغيلي "نزيل توات فقال :«**يسأل العلماء العالمين على سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ويمشي على أقوالهم إلى أن قال... والشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي ...**»[33]، وفي موضع آخر جاء ذكر أحد العلماء التواتين ظاهرا في نصه فمما قاله:«... **سيدي بلقاسم التواتي وأصحابه وأقام تنبكت[34] منذ ومن معه وأعطاهم من أعطاهم من**

المال دفعة بيد القاضي العاقب... »[35]، ويمكن توضيح ذلك بأن بلقاسم التواتي هذا من مشايخ تمبوكتو المتصوفة[36]، وقد كان لأهل توات كغيرهم من أهل الحواضر الإسلامية النصيب الأوفر والأثر العميق في ثقافة أهل السودان الغربي[37].

من خلال استقراء نصوص المؤرخين أن التجار التواتيين كانو على اتصال مع القوافل التيجارية للسودان الغربي، [38] ويضيف المؤرخ الليبي " أمطير سعد غيث " في مؤلفه :"التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي فيما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر" أن تومبوكتو كانت مقسمة إلى أحياء يسكن فيها عدة جاليات مسلمة ، من بينها الجالية التواتية [39] ويؤكد المؤرخ الأرواني أن تأثير الجالية التواتية في حاضرة تمبوكتو تمثل في نقل فن المدائح النبوية من أهمهم "الشيخ أبي القاسم التواتي الشريف قال عنه الأرواني في السعادة الأبدية ":**كان من عباد الله الصالحين والأولياء العارفين عالما متفننا ناسكا عابدا مطوعا على الخير حسن النية وسلامة الطوية وهو أول من ابتدئ قراءة المدائح في تنبكت وكانت في داره جوار المسجد الجامع من جهة الشرق يقرأ مدح النبي صلى الله عليه وسلم"**[40]، وبالعودة إلى تاريخ الفتاش نجده يقول:« **سيدي بلقاسم التواتي وأصحابه»** [41]، والواضح أنه كانت معه جماعة أخرى لم يذكر لنا أسماءها كما عرف عن قضاة تمبكت وحكامهم محبتهم للعلماء والفقهاء والإغداق عليهم بالهبات والعطايا، ورغم أن القاضي في توات هو من كان يشرف على الأمور التعليمية وباقي الشؤون الأخرى شهدت توات بأقاليمها الثلاثة حركة علمية متميزة وفي مختلف العصور[42]، إلا أن القاضي محمود كعت لم يذكر لنا أنهم تصدروا للتدريس أو ال إقراء، مقابل ذكره أن القاضي قدم لهم مالا وهذا دليل واضح على مزاولتهم للتعليم[43].

كما ذكر وجود بعض الأشخاص في تنبكت من قبيلة كنتة التواتية [44]التي ارتبط تاريخها بإقليم توات[45] فقال : «**...فأتى الحجاج من أهل تنبكت وحواليها وكان معهم رجل من أهل" كُنتَ "**»، وفي موضع آخر قال: «**...وتقدم الرجل الكنتوي ...**»، ثم

ذكر مصاحبة الأسقيا لرجل كنتوي لايعرف اسمه، والظاهر أن الأساقي لم يكن لهم تردد في مصاحبة من كان غريب عليهم، ويواصل حديثه أن" الأسقيا داوود"[46] عتق هذا العبد الأنه كان مملوكا ،بالإضافة إلى خمسين رجلا وامرأة من قبيلة أمه، ونفس العدد من قبيلة أبيه. وفي موضع موالي قال محمود كعت: «...**فلما أصغى داوود لكلامه نهض إلى ذاك والدموع تسيل** ...»[47]. ومما تم ذكره في الكتابات التاريخية بخصوص قبيلة كنتة أنهم لعبوا دورا متميزا في صحراء مالي والنيجر وما جاورهما بإرسائهما دعائم الثقافة العربية الإسلامية[48]، ومما يمكن إضافته أن محمود كعت لما تحدث عن الجزء الخاص بتنبكتُ قال: «...**وكل من كان في هذا الإقليم أصلهم من المغرب من وعكري، وونكر وكُنتَ**..»[49].

2.2. توات كمحطة لقوافل حجاج السودان:

جاء حديثه عن الإقليم في معرض حديثه عن رحلة السلطان منسى موسى[50] إلى الحج ومروره بتوات1324 /1325م، حيث جاء قال :«...**وحدثت أنه خرجت معه زوجته المسماة "أنار كنت "مع خمسمائة ...وخدمها إلى أن نزل بموضع من صحاري توات وتغازة وضربو بها ... وباتت زوجته تلك معه في فسطاطه**... »،[51] ويواصل حديثه بقوله أن زوجة السلطان هذا لما نزلت بتوات أرادت أن تغتسل فقال كعت على لسان السلطان :«...**فقد سألتني البحر وإيجادها من العدم في قفارها وبيننا وبين البحر مسيرة نصف شهر وليس لهذا موجد إلا الله وحده**...»[52]، حيث طلبت منه أن يصنع لها بحيرة تستحم فيها وهي في أعماق الصحراء، ولبى زوجها طلبها وأمر رئيس العبيد وعبيده، فصنعوا لها بحيرة وأفرغوا لها كافة قرب الماء واستحمت[53]؛ لكن الباحث الهادي المبروك الدالي يتساءل مستبعدا أن يقوم منسا موسى القائد المحنك باستنفاذ تلك الكمية من الماء التي يحملها معه، **وهو** في أعماق الصحراء، في سبيل تلبية طلب زوجته ؛ هذه الأمور تكشف بجلاء الخيال الواسع الذي درجت عليه الرواية الشفوية السودانية[54].

لكن يبدو أن محمود كعت كان يذكر كل ما يروى له من روايات دون تمحيص، حيث يتبين لنا جانب الرواية الشفوية واضحا من خلال عدة جمل وردت بين متون الصفحات مثل قوله : **أخبرني بعض العارفين، أخبرني بعض الموثقين، حدثني بعض السلف** ... وغير ذلك، و ما يمكن الإشارة إليه أن الجانب الأسطوري كان حاضرا في هذه الرواية، وبذلك لا بدا من التعامل معها بكثير من الحذر و التمحيص[55] .

وفي ثالث رحلة حجية ذكرها محمود كعت نجده يتحدث عن مروره بالإقليم التواتي، إذ جاء في ذكره لرحلة "علي بن عبد القادر" الباشا الذي حكم تمبكت في فترة حكم البشوات المغاربة من 1628/50/08م إلى غاية 1632/07/20م[56]، والذي يقول عنه عبد الرحمن السعدي بأنه نُصِّب واليا للباشاوية في رمضان 1038هـ، ومكث بها أربع سنين وخمسة أشهر ، وتوفي في 6محرم 1042هـ[57].

و ينقل محمود كعت من عند الرواة قائلا :«...**وقد روى لنا بعض الطلبة من شيخنا.....سأل يوم خروج الباشا علي بن عبد القادر إلى توات زاعما أنه يريد الحج عن عدد من معه من قومه فقيل له يبلغ من معه.. من جملة السلاح نحو ثمانين. فكبر وسبح** ...»[58]

ومما نستنتجه من قول كعت من استعماله لمصطلح "زاعما يريد الحج " أنه هذا الوالي كان له هدف آخر من الرحلة ربما لغرض الجوسسة لصالح المغاربة خصوصا إذا ما عالمنا الأطماع الكبيرة للسعديين التي كانت على الإقليم التواتي. كما يستوقفنا قوله " من جملة السلاح " حيث يجعلنا هذا الكلام نطرح سؤالا فيما إذا كان الباشا الذي يقصد الحج. فما حاجته لدخول توات بالسلاح ؟، ثم يقول كعت..« **فكبر وسبح**..»[59]، فهل هذا يعني أنه كان رافضا لما يحدث للإقليم من طرف السعديين أم كان تحت الضغط ؟. ويستطرد الحديث كعت ليعود مرة أخرى متحدثا عن توات قائلا

:«**ثم خرج كنك موسى إلى الحج من هنا ومعه ثمانية آلاف ،ثم آسكيا محمد خرج حاجا ومعه ثمنماية رجلا ...ثم جاء بعدهما على بن عبد القادر ثالثا ...**» [60].

3.2. انتشار الصعلكة واللصوصية بطريق توات :

انتشرت ظاهرة اللصوصية في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط، أي قبل إتيان قوافل حجيج بلاد السودان خلال العهد العثماني؛ وتمثل نوع اللصوصية التي تعرض لها حجاج السودان حسب محمود كعت" اللصوصية: عند العامة المتمثلة في غصب الأموال وغصب العقارات" [61].

يعزي الباحث "محمد بلحسان" أن أحد أهم أسباب انتشار هذه الظاهرة يعود إلى عوامل سياسية متمثلة في" خروج بعض القبائل وحتى بعض الولاة النواحي عن طاعة السلطة المركزية[62]، خاصة إذا علمنا أن الإمارات الصحراوية خلال هذه الفترة تميزت بالعناد والتمرد ورفض أي شكل من أشكال التبعية غير سلطتها القبلية والمحلية العائلية [63]، كما كان للحملة التوسعية التي قام بها أحمد المنصور الذهبي على توات عام 989هـ/1581م انعكاسات سلبية تسببت في انعدام الأمن وانتشار الفوضى[64]، ولما نعود لكتاب الفتاش نجد ذكر اعتراض اللصوص للحجاج وقطع عليهم ماء الشرب، في هذا النص المقتبس من مؤلفه توضيح لذلك ما قاله أحد الأشخاص المرافقين لقافلة الرحلة السودانية:«... **وأدلو بدلوهم "أي جماعة السودان" في ذلك البئر نزل على الماء فقطع حبله هناك، ثم أخرى فقطع، ثم أخرى فقطع، فضنوا أن هنالك من يقطعها وهم في غاية الضمآن "العطش" واجتمعوا كلهم في جرفها لا يدرون مايعملون** »ويضيف الفتاش أنه «...**ثمر سلمان بن نعيت على ساعده ....ورمى بنفسه إلى داخل البئر ...وترك القوم واقفين في كرب عظيم.....وإذا هو برجل هنالك "لص محارب" سبق على البئر مراده يمنعهم على الماء حتى يموتوا عطاشى**

كلهم ويجمع جميع أموالهم لنفسه ولا يظن حد يقدر أن ينزل عليه هناك ...فقتله سلمان بن يعث ...»[65].

ثم ليؤكد الفتاش مرة أخرى قوله: «**ثم حرك لهم حبل الدولو وجروه ....فإذا هم بجنازة رجل قتله...»**[66]،وأضاف أيضا أن هذا اللِّص كان معه حمل أربعين بغلة من الذهب، ومن الممكن جدا القول أن هذا الشخص يكون من أحد المتسكعين من الجيش السعدي بحكم أن المنطقة آنذاك تعرضت للحملة السعدية[67]، وما يجعلنا نسود إلى هذا الاعتقاد ما قاله الرحالة المغربي القيسي قائلا «...**فأقام عليها الرَّكب سبعة عشر يوما في نعمة شاملة وألاء الله عليها متواصلة وبيع وشراء وأخذ وعطاء ،فيالها من بلدة ما أحسنها جبر الله صدعها وأدام للمسلمين نفعها»**[68]، كما وصفت لنا العديد من الكتابات التاريخية أن توات هي أرض أمن وأمان.

4.2. وصفه للطبيعة الصحراوية للإقليم :

لقد تكلم الفتاش عن طبيعة الإقليم الصحراوية وغطائه النباتي ،ونلمس ذلك من خلال العديد من التعابير والأوصاف الواردة ما بين ثنايا النص وهو يتحدث عن توات مثلا قوله :«**قفار صحاريهم عطاشي ظامئين** ...»وقال أيضا:«...**سألتني البحر وإيجادها من العدم في قفارها** ...»[69] .

ومما يمكن بيانه أن توات كان من خصائص الغطاء النباتي الذي تميزت به هو قلة التساقط وقساوة المناخ ،وقفر نباتها التي من خصائصها تحمل الجفاف والحرارة المرتفعة والبرودة الشد يدة [70]،كما وصف ابن سعيد المغربي شدة الرياح التواتية بقوله:«...**إن رياح الصحراء تجفف حتى المياه التي يحملها المسافرون في قربهم** ...»[71]وهذا ما يجعل نص تاريخ الفتاش قريبا من الصحة في هذا الذِّكر .

5.2.توات من خلال المؤرخين السودانين المعاصرين لمحمود كعت(عبد الرحمان السعدي وأحمد بابا التمبوكتي أنموذّجيّن):

جاء في كتاب أحمد أبا الصافي جعفري الموسوم بـ" أبحاث في التراث من تاريخ توات"ورقة بضمنا لمقال معنون بــ" توات في كتب الرحالة والمؤرخين كتاب تاريخ السودان[72] لعبد الرحمان السعدي"[73]، مما ورد في هذا المقال حديثه عن رحلة الحج منسى موسى، كما تحدث عن اندماج التواتيين في الحياة الاجتماعية الاقتصادية لأهالي السودان وكان لهم جامعًا خاص بهم في قاطرة السودان الغربي بحاضرة تمبوكتو، ومما خلص إليه في آخر مقاله أن تاريخ السعدي من بدايته إلى نهايته جاء حافلا وفي أزيد من خمسة وعشرين(25) مناسبة لتاريخ توات وعلاقاته الحضارية بغرب إفريقيا[74]، هذا ما أفادنا به أحمد أبا الصافي جعفري من خلال مقاله؛ لكن من خلال قراءتنا لمقاله ومراجعتنا لكتاب تاريخ السودان أيضا يمكننا إدراج إلى ذلك دور العلماء التواتين في إدخال الاحتفال بالمولد النبوي الشريف إلى توات وأهم المراسيم التي يقومون بها هناك قال السعدي: « ....**أبي القاسم التواتي أدركهم في قراءة المدح كان ذا كرامات وبركات، يطعم الطعام وأكثر طعامه للمداحين لشدة محبته لمدح النبي صلى الله عليه وسلم وموضع المدح قريب لداره ، ومتى سمعهم يمدحون خرج إليهم بالزغائف (أُكْلَةَ سودانية) السخونة كأنها خرجت من الفرن** ... »[75]، وما أجمعت عليه أغلب الكتابات التاريخية أن السعدي يختلف عن أحمد بابا كون أسلوبه مفككا وعباراته غامضة ولكن كتابه يعتبَّر أوفَّر عن تاريخ السودان وخاصة العهد المغربي وسير العلماء[76].

أما ما تميز به العالم الفقيه، العالم، العلامة، الحاج بن عمر بن محمد اقيت" أحمد بابا التمبوكتي" الذي فاق جميع معاصريه ولا يناظره إلا أشياخه في كتابته التاريخية عن إقليم توات[77]، اختصاصه بعلم التراجم، حيث يمثل كتابه نيل الابتهاج بتطريز الديباج سجل للتراجم بمختلف ميادين بروزهم ودرجات تفوقهم؛ حيث ترجم لفئة من من الناس جمعهم الاهتمام بالدراسات الدينية والعربية وتميز تراجمه بدقة الوصف وإمتاعه خصوصا لمن عاصرهم وأطال عشرتهم ،كما ترجم لعلماء المتصوفة اختص فيها دون غيره ولا يخفى

مافي الكتاب من شطحات صوفية مخالفة لمنطق العقل والظاهر الشريعة وجد في فهرس كتابة ترجته لجملة من العلماء[78]

ونستشف جانب العلاقات الثقافية للفقيه أحمد بابا التمبوكتي مع ساكنة الإقليم التواتي من خلال مؤلفه المعروف" معراج الصعود في حكم مجلوب السود" الذي حدد فيه القواعد الشرعية التي تحكمها ممارسة الاسترقاق في الغرب الإسلامي، مؤسسا في ذلك الفقه المالكي الذي يعد مرآة عاكسة لحياة المجتمع السوداني؛ التزم بالضوابط الشرعية التي تحكم الاسترقاق عند المالكية، مؤكدا في أجوبته بالعودة إلى فقهاء جزائريين كانت لهم معايشة في بلاد السودان، من ضمنها فتاوي الشيخ "محمد بن عبد الكريم المغيلي " [79].

لقد كانت هناك مناظرات فقهية في حكم بيع وشراء الرقيق السوداني القادم من بلاد السودان إلى بلاد المغرب الإسلامي خلال القرن 10هـ/16م ، وفي هذا المناط وردت فتوى المستفتي من بلاد توات الفقيه سعيد ابن إبراهيم الجراري التواتي. إلى الشيخ أحمد بابا التمبوكتي؛ سأله هل يتم التصرف في العبيد المجلوب بالبيع ولا يتاع أم لا؟ فإن قلتم باستباحة ذلك فاكشفوا لنا عن الدليل ولكم الأجر من الملك الجليل، فكان الجواب: لا يجوز تمليك الرقيق المجلوب من البلاد المعروفة بالإسلام، ولا يسترق الذمي أو المعاهد [80]

ترجمت لنا هذه الأخيرة صورة واضحة لطبيعة العلاقات الثقافية والعلمية، وبذلك صنفت ضمن المصادر الفقه المالكي وكشفت أيضا جانبا مخفيًا من استرقاق الرقيق المسلم كما شرحت في ثناياها القبائل السودانية الكافرة التي يحل الاسترقاق فيها مع بيان الأحكام المتعلقة بالاسترقاق، عموما لعب المذهب المالكي دور كبير في التقريب بين القطريين السودان الغربي وبلاد المغرب لأوسط.[81]

خاتمة:

من خلال ما تقدم تبين لنا أن حديث تاريخ الفتاش عن إقليم توات كانت إشاراته عنه عارضة وغير مستهدفة ، ولم يشكل إقليم توات موضوعا قائما بحد ذاته إلا في إطار حديثه ما تصل بهذا الإقليم وعلاقته، فيما خص به التأريخ للمجتمع السوداني وممالكه، فمما جاء في هذه الدراسة أن توات مثلت طريق مهم للحجاج السودانيين، على غرار أنه عرف انتشار ظاهرة قطاع الطرق التي كانت تستهدف هذه الفئة، بالإضافة إلى هجرة الجالية التواتية العالمة إلى غرب إفريقيا أين حضيت بمكانة مرموقة لدى سلاطينها من خلال تصدرها للإفتاء والتدريس، كما اتضح تباين لنا أيضا أن الفتاش من خلال مؤلفه هذا أضاف جديدا على غرار سابقيه عبد الرحمان السعدي وأحمد بابا التمبوكتي فما تميز به التمبوكتي عنها اهتمامه بعلم التراجم وفقه النوازل في المذهب المالكي المتعلقان بالإقليم التواتي، أما أهم الاستنتاجات والمقترحات البحثية التي يتم إيرادها فهي كالتالي:

أن الكتابة التاريخية لمحمود كعت عن الإقليم المذكور لم تتصف كلها بالموضوعية فيما كتب ، وإنما ساقها الجانب الخرافي والأسطوري في بعض مواضعها وخاصة ما تعلق بتلك الأحداث التي لم يعاصرها و نقلها لنا من تواتر الروايات الشفوية التي وصلته و على سبيل المثال رحلة منسا موسى الحجية، لكن ومن جانب آخر يمكننا أن نفسر ذلك في إطار الجانب الذهني للمجتمعات والذي يفتح مجالا آخر للبحث والتقصي، هذا ما نحتاجه لأجل تفعيل التواصل الحضاري في وقتنا الراهن وتتبع حلقات تاريخنا المفقودة.

الهوامش والإحالات:

[1] أصل التسمية يذكر"السعدي "صاحب تاريخ السودان أن الكلمة أصلها تكرورية بمعنى وجع الرجل حدث أثناء حج سلطان مالي" كنكن موسى" ومروره بها جاء قوله: «...**ومشى بطرق ولات في العوالي وعلى موضع توات فتخلف هناك كثير من أصحابه لوجع رجل أصابه في ذلك المشي تسمى توات في كلامهم فانقطعوا بها وتوطنوا فيها وتسمى الموضع باسم تلك العلّة**..»، وبما أن موضوع دراستنا يدور حول أحد المصادر السودانية وهو الفتاش ونظرته لإقليم توات ،سنكتفي في ذلك بالرواية السودانية. للمزيد أنظر: عبد الرحمان السعدي : **تاريخ السودان** ، طبع هوداس، باريس، 1981، ص37.

[2] في شأن الموقع الجغرافي وردت بعض المغالطات التاريخية التي تعمدت الكتابات الغربية على الكتابة فيها، وفي نفس السياق تم نقلها دون فحص أو تدقيق ، حيث تم ذكر توا ت، تمنطيط تقعان في مراكش . للمزيد **أنظر**: الأمين أبو منقة: **نهر النيجر وبحر النيل روابط تاريخية وفكرية متجذّرة ومتجددّة**، مطبعة جامعة الخرطوم، السودان ، ط1، 2021.، ص14

[3] فرج محمود فرج : **توات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ميلاديين** ، ديوان المطبوعات الجامعية الساحة المركزية بن عكنون ، الجزائر ،1988،ص1.

[4] محمود حمودي : **صورة الجزائر إبان العهد العثماني في أدب الرحالة المغاربة** ، جامعة ابن باديس ، مستغانم – الجزائر، ص 151.

[5] فاطمة حباش : **الوضع في منطقة الجنوب الغربي خلال العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي**، العدد 15 ،2009،ص141.

[6] عبد الله كروم، **الرحلات بإقليم توات دراسة تاريخية وأدبية للرحلات المخطوطة بخزائن توات** ، دار نشر دحلب، 2007، ص23.

[7] مسعد حسين محمد: **وقفات على بلاد شنقيط** ، الدار العالمية للنشر والتوزيع ، 2019، ط2، ص 52.

[8] عبد الله كروم: **المرجع السابق**، ص23.

[9] محمد مولاي ،أحمد الحمدي: **الحواضر العلمية بتوات خلال القرنين 11–12هـ/17–18م 1533**، ص ص 1-2.

[10] الصديق الحاج أحمد: **الرحلات العلمية ودورها في التفاعل الثقافي بين حاضرتي توات و فاس خلال القرن 12هـ**، جامعة أحمد دراية أدرار ، قسم التاريخ، ص 5.

[11]. أحمد بابا التمبوكتي:**نيل الابتهاج بتطريز الديباج** ،كلية الدعوة الإسلامية ،طرابلس،2000،د.ط ص17.

[12].عبد الرحمان السعدي: **المصدر السابق**، ص14

13. أحمد بابير الأرواني:**السعادة الأبدية في التعريف بعلماء تمبكت البهية**،جمعية الدعوة الإسلامية دار الكتب الوطنية بنغازي،2000،(د.ط)،ص65.

14.كعت ،محمود بن الحاج المتوكل: **تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس ذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد الأحرار**،نشر هوداس ، ودولا فوص باريس،1964، ص37 .

15. يحي بوعزيز: **تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية** ، دار البصائر الجزائر،2010 ،(د.ط)، ص160.

16 . أحمد بابا التمبوكتي :**معراج الصعود في حكم مجلوب السود**،منشورات معهد الدراسات الإفريقية الرباط، 2001،(د.ط)،ص ص 14-25.

17. تأسست مملكة السنغاي في القرن السابع ميلادي ،واستمرت تقوى وتتوسع حتى القرن السادس عشر للمزيد أنظر: عبد القادر زبادية ، الحضارة العربية والتأثير الأوروبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، (د.ت)، (د.ط)، ص 20.

18. مادهو بانيكار:**الوثنية والإسلام**، المجلس الأعلى للثقافة أبوضبي،14،1998 .

19. مطير سعد غيث: **من مصادر تاريخ السودان الغربي تاريخ الفتاش نموذجا** " ،مجلة جامعة الزيتونة لبيا ،ع15،2015،ص ص 144 156.

20.محمود منولي،و رأفت الشيخ :**إفريقيا والعلاقات الدولية** ،دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، 1985،(د.ط)، ص56.

21. أحمد شكري أحمد : **الإسلام والمجتمع السوداني في إمبراطورية مالي**، إصدارات المجمع العربي أبوضبي، 1990،ط1، 32.

22. عبد الرحمان السعدي: المصدر السابق، ص211.

23.يحي بوعزيز: المرجع السابق ، ص 160.

24. عبد القادر زبادية: الحضارة العربية ، المرجع السابق ، ص161.

25. منولي محمود و رأفت الشيخ: المرجع السابق ، ص83.

26 .المستشرق أوكتاف هوداس (octave houdas) :(1331هـ/1913م) هو مستشرق فرنسي من مواليد سنة (1256-1840م)كان أستاذا في مدرسة اللغات الشرقية بباريس ، ثم عين مفتشا لمدارس الجزائر ، اهتم بالتراث العربي الإسلامي ، ساعده عمله في الجزائر من الاطلاع على المخطوطات العربية له عديد المؤلفات كلها في الاستشراق تقريبا منها : كتاب "حول أثنوغرافية الجزائر "كتبه سنة 1886م ، كما ترجم العديد من المؤلفات إلى اللغة الفرنسية منها ترجمة 64سورة من القرآن الكريم، وصحيح البخاري ومختارات من ألف ليلة و وليلة ، كما حقق ، ونشر ، وترجم الكثير من المخطوطات العربية توفي سنة (1334هـ-1916م). للمزيد أنظر. مبارك جعفري : **الأزواد خلال القرن 13هـ/19م دراسة تاريخية اجتماعية واقتصادية**، دار الكتاب العربي ، الجزائر ،2021، ط1، ص 21.

[27]. محمد دوكوري **التزوير في مصادر تاريخ بلاد السودان نبوءة في تاريخ الفتاش نموذجا**"دورية كان التاريخية ع28، 2020،ص ص 33.

[28].محمود كعت: **المختار من تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس ويليه تكملة تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان لابن المختار**، تقديم وتحقيق : حماه الله ولد سالم ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، 2014.

[29] ....: **المختار من تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس سيرة الحاج أسكيا محمد وتاريخ إمبراطورية صنغي الإسلامية**، تقديم ودراسة وتعليق : عبد النعيم ضيفي عثمان، دار العلوم للنشر والتوزيع ، 2005.

[30] .... : **تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد الأحرار** ، دراسة وتعليق : آدم بمبا ، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2014.

[31].وصفت توات بكثرة الزهاد والصالحين الذين استودعوا موروثاتهم في مختلف المدارس التعليمة .للمزيد أنظر:أحمد أبا الصافي جعفري : **الحركة الأدبية في أقاليم توات من القرن 7هـ حتى القرن 13هـ** ، منشورات الحضارة ، الجزائر ، 2009، ط1،الج 1 ، ص 9.

[32]. تأسست مملكة السنغاي في القرن السابع ميلادي ،واستمرت تقوى وتتوسع حتى القرن السادس عشر. للمزيد أنظر : عبد القادر زبادية: ا **مملكة السنغاي في عهد الأسقيين**، دار الكتب والوثائق ،2004،الجزائر، (د.ط) ، ص 20.

[33]. محمود كعت : الطبعة الصادرة سنة 2014 تحقيق آدم بمبا ، المصدر السابق ، ص7.

[34]. كانت طول القرن الخامس عشر والسادس عشر إحدى المراكز الثقافية العالمية ،وكان علمائها يبارون في ذلك المدارس الإسلامية الأخرى في القوة و الإنتاج للمزيد أنظر: منولي محمود، ورأفت الشيخ: المرجع السابق ، ص 19.

[35].محمود كعت : الطبعة الصادرة سنة 1964، المصدر السابق ،ص106.

[36] . نفسه: الطبعة الصادرة سنة 2014 تحقيق آدم بمبا، المصدر السابق، ص333.

[37] . خير الدين شترة: **الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني المصلح الثائر وفكره الإصلاحي في توات والسودان الغربي** ، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف ، تلمسان 2011، الج1،ص ص 15-16.

[38] . الهادي مبروك الدالي: **التاريخ السياسي والاقتصادي لإفريقيا فيما وراء الصحراء من نهاية القرن الخامس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر**، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1999 ص 301.

[39] .أمطير سعد غيث: **التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي فيما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر**، الكتب الوطنية، بنغازي، 1996، ط 1، ص126.

[40] . أحمد بابير الأرواني: المصدر السابق ، ص 164.

[41] كعت الطبعة الصادرة سنة 1964، المصدر السابق ،ص106.

[42] .فاطمة برماتي : **اهتمام علماء توات بالتأليف في صناعة ألوان المداد – دراسة وضعية لمخطوط نيل المراد في كيفية عقد ألوان المداد للشيخ محمد القاضي ابن محمد البركة – أنموذجا** ، مجلة رفوف، مخبر المخطوطات الجزائرية في غرب إفريقيا جامعة أدرار الجزائر ، الع 6، 2015، ص 83.

[43] . الدالي، الهادي مبروك: **التاريخ الحضاري لإفريقيا فيما وراء الصحراء من نهاية القرن الخامس عشر إلى بداية القرن 18**، مكتبة الإسكندرية القاهرة،(د.ت) ،ط1، ص 156.

[44] . تنسب إلى قبيلة كنتة الصحراوية التي تعرف بقبيلة أولاد سيدي حمو بلحاج إلى الفاتح " عقبة بن نافع الفهري"، و جغرافيا تقع هذه الأخيرة غرب منطقة رقان بمحاذاة وادي مسعود، ومن أهم قصورها زاوية كنتة وبوعلي وزاوية عبد الكريم، وتضم زاوية كنتة ستة عشر قصراً، من أهم المخطوطات الكنتية مخطوط الإرشاد والمنة للشيخ المختار الكنتي الكبير ، فقه الأعيان لنفس المؤلف ،" مخطوط مجموع رسائل الشيخ سيد محمد الخليفة لأمراء وقبائل الحوض للشيخ محمد الخليفة الكنتي" يتعرض فيها للإصلاح والنصح والوعظ وقضايا تاريخية متنوعة، "مخطوط في كظم الغيظ وتوقيف الفتن" للشيخ المختار الصغير وهو كتاب بعثه الشيخ سيد المختار الصغير إلى أحمدو لوبو الماسيني أهم مايعالج البعد الديني والإصلاحي والسياسة الشرعية للمزيد أنظر سيدا أمحمد آداب : **دور علماء كنتة في الحياة الإصلاحية والسياسية في موريتانيا والسودان الغربي (1759م–1864م)**، شهادة دكتوراه علوم في التاريخ الحديث والمعاصر ، جامعة المسيلة محمد بوضياف،الجزائر ،2021–2022، ص 11- 28.

[45] . محمد حوتية: **توات و الأزواد** الج1،دار الكتاب العربي ،الجزائر، 2007، ط1،ص67.

[46] . الأسقيا داوود (956–990هـ/1449–1582م) هو آخر أولاد الأسقيا محمد الكبير الذين تولوا حكم السنغاي، حكم ثلاث وثلاثين عاما واشتهر بحنكته السياسية وهو أول من اتخذ خزائن المال وخزائن الكتب وكان له نساخ ينسخون له كتبا، للمزيد أنظر: مقاديم عبد الحميد، **المدارس العلمية ودورها السياسي والثقافي في السودان الغربي مالي والسنغاي 16،13م**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، أحمد بن بلة 1437–1438هـ/2017–2018م، ص110 .

[47] . محمود كعت : نسخة التحقيق هوداس ودولا فوص، المصدر السابق، ص 107.106.

[48] . مصطفى أبو ضيف: (1882).**أثر القبائل العربية في الحياة المغربية العربية**، دار النشر المغربية، الرباط، 1982، ص169.

[49] .محمود كعت :نسخة التحقيق : هوداس ودولا فوص، المصدر السابق ، ص 43.

[50].كان هذا السلطان مدة مقامه بمصر على العبادة والتوجه إلى الله كأنه بين يديه لكثرة حضوره، قد أخذ البيعة بالخلافة الشرعية عند مقامه بمصر عند سلطانها "ناصر الدين قلاوون" بمنحه قلعة كاملة له ولأصحابه وكل من حضر معه، وكانت هذه القلعة تحتوي على خيل مسرجة وطرد وحش وكلاليب . للمزيد أنظر: شهاب الدين أحمد بن يحي بن فضل الله العومري،**مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق حمزة أحمد عباس،إصدار المجمع الثقافي،أبو ظبي الإمارات العربية السعودية،2002 (د،ط)، ج4،ص 23-24.

51 محمود كعت :الطبعة الصادرة سنة 1964، المصدر السابق، ص 30

52 نفسه

53. محمود كعت : نسخة التحقيق : هوداس ودولا فوص، المصدر السابق ، ص30.

54. الهادي مبروك الدالي:**التاريخ السياسي و الاقتصادي**، المرجع السابق، ص81.

55. محمود كعت : الطبعة الصادرة سنة 1964، المصدر السابق ، ص29.

56. محمد الغربي: **الحكم المغربي في السودان الغربي**، مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، الكويت، (د.ت)، (د.ط)، ص 635

57. عبد الرحمان السعدي: المصدر السابق، ص294.

58. محمود كعت : الطبعة الصادرة سنة 1964، المصدر السابق، ص 29.

59 . نفسه.

60 . نفسه.

61. محمد بلحسان: **ظاهرة اللصوصية في المغرب الأوسط بين القرنين السابع والتاسع الهجريين /13-15م**، أطروحة دكتوراه علوم ، جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر ، قسم العلوم الإنسانية ، 2020-2022، ص78.

62. محمد بلحسان ، ص51.

63. نور الدين شعباني : **علاقة السلطة العثمانية بإمارات الصحراء الكبرى** ، المجلة التاريخية الجزائرية ، المج 4 ،الع 20203، ص 114.

64. جعفري مبارك.(2018)."**حملة المنصور السعدي على توات في الجنوب الجزائري 989هـ-1581م**"مجلة جامعة الشيخ أونتاديوب داكار السنغال (ع5).ص ص 32-19،ص25.

65. محمود كعت : الطبعة الصادرة سنة 1964، المصدر السابق، ص 29.

66. نفسه.

67. نفسه، ص31.

68. أبي عبد الله محمد بن أحمد القيسي: **أنس الساري والسارب في منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب**، شؤون الثقافة والتعليم، فاس المغرب، 1968، (د.ط)، ص 29.

69. محمود كعت : نسخة التحقيق : هوداس ودولا فوص ،المصدر السابق ، ص 30

70. أبلالي، أسماء:**الإسهامات العلمية والثقافية لمحمد باي بلعالم بإقليم توات** ، قسم التاريخ ،جامعة أحمد دراية ،أدرار، 2012-2013، الجزائر، ص14.

71. ابن سعيد المغربي: الجغرافيا، (د.د.ن)، الجزائر، 1982، ط2، ص43.

72. عثر الرحالة هنري بارث عام1270هـ/1835م في مدينة جواند على مخطوطة تاريخ السودان ، وحققه المستشرق الفرنسي"هوداس" ونشره في باريس عام 1316هـ/1889م، ثم أعيد طبعه عام 1384هـ/1964م.للمزيد أنظر:

مطير سعد غيث أحمد: **الثقافة العربية الإسلامية في مجتمع السودان الغربي دراسة في التواصل الحضاري العربي الإفريقي** ، دار المدار الإسلامي دار الكتب الوطنية ، (د.ت)، (د.ط)،ص 303-

[73]. قال عنه الأرواني عبد الرحمان بن عمران السعدي يعتبر مؤرخ غرب إفريقيا بدون منازع، تقلد عدة مناصب أهمها منصب الإمامة.للمزيد أنظر: أحمد بابير الأرواني: المصدر السابق ،ص 73

[74]. أحمد أبا الصافي جعفري: **توات في كتب الرحالة والمؤرخين كتاب تاريخ السودان لعبد الرحمن السعدي،ضمن كتاب أبحاث وأراء في تاريخ توات**، منشورات الحضارة، 2011م،ص ص 374 -374

[75] .عبد الرحمان السعدي: المصدر السابق، ص 44.

[76].يحي بوعزيز: المرجع السابق، ص ص165-166.

[77]. أحمد بابير الأرواني : المرجع المصدر السابق، ص 87-86.

[78] .أحمد بابا التمبوكتي : نيل الابتهاج، المصدر السابق ،643

[79]. أحمد بابا: معراج الصعود، المصدر السابق، ص 4-43

[80] .نفسه: ص 21-34.

[81]. تقرورت عبد الرؤف؛أحمد بن خيرة : **مسألة الرقيق السوداني في بلاد المغرب الخلال القرن10ه/16م محل مراسلات فقهية بين كلا من : سعيد قدورة الجزائري وأحمد بابا التمبوكتي**، المج7،الع 3؛2021، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية الوادي، ص 163-170.

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 63-78

مؤسسة القضاء الإسلامي بالجزائر خلال الفترة الاستعمارية

–أضواء على أساليب التفكيك والتصفية –

The Islamic judiciary in Algeria during the colonial period

–Disassembly and filtering methods-

قشاشني علي *
جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس (الجزائر)
kechachni@gmail.com

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/04/29 تاريخ القبول 2022/05/17 الكلمات المفتاحية: القضاء الإسلامي؛ الهوية الوطنية؛ الاحتلال الفرنسي؛ القضاة؛ الشعب الجزائري.	من الثابت الذي لا شك فيه، أن مؤسسة القضاء الإسلامي من أهم المؤسسات التي انتظم بها المجتمع الجزائري واحتكم إليها عبر مختلف عهوده الإسلامية، وأصبحت بمرور الأزمان ثابتا أساسيا يترجم بعمق هوية المجتمع الجزائري المسلم، ومع احتلال الفرنسيين للجزائر كان من الطبيعي أن ينظروا إلى مؤسسة القضاء الإسلامي بعين التوجس والخطورة، سيما بعد الدراسات والأبحاث التي قام بها خبراء ومنظرو الإدارة الاستعمارية، والتي توصلوا من خلالها إلى التأكيد على أن استمرار هذه المؤسسة ونشاطها يعد استمرارا لمظهر أساسي من مظاهر الكيان الجزائري المسلم، وهو الأمر الذي دفعهم إلى انتهاج سياسة محكمة للتقليل من دورها ونفوذها والحد من تأثير قضاة المسلمين تمهيدا لإلغاء العمل بالقضاء الإسلامي نهائيا أو على الأقل التقليل من مكانته بالوسط المجتمعي الجزائري، وخلال هذه الورقة البحثية سنحاول الوقوف على مختلف الأساليب والوسائل التي انتهجتها سلطات الاحتلال الفرنسي في تفكيك المؤسسة القضائية الجزائرية، منذ القرن التاسع عشر إلى غاية النصف الثاني من القرن العشرين، مع محاولة التركيز على تلك المراسيم والقوانين التي شرعها الفرنسيون لأجل إحداث القطيعة مع الموروث القضائي الإسلامي لدى الجزائرين، ودفعهم للاحتكام إلى المؤسسة القضائية الفرنسية وقوانينها الغربية.

* المؤلف المرسل

Abstract:	Article info
There is no doubt that the institution of the Islamic judiciary is one of the most important institutions in which Algerian society has been organized and appealed through its various Islamic eras, and over time it has become a fundamental constant that translates into the depth of the identity of the Algerian Muslim society. And the danger, especially after the studies and research carried out by experts and theorists of the colonial administration, through which they concluded that the continuation of this institution and its activity is a continuation of a basic aspect of the Algerian Muslim entity. Which prompted them to adopt a court policy to reduce their role and influence and limit the influence of Muslim judges in preparation for the abolition of the Islamic judiciary permanently, or at least reducing its position in the Algerian community, and during this research paper we will try to stand on the various methods and means adopted by the French occupation authorities in dismantling The Algerian judicial institution, from the nineteenth century until the second half of the twentieth century, with an attempt to focus on those decrees and laws enacted by the French in order to break with the Islamic judicial heritage of the Algerians, and push them to resort to the French judicial institution and its Western laws.	**Received:** 2022/04/29 **Accepted:** 2022/05/17 **Key words:** Islamic judiciary; National Identity; French occupation; the judges; Algerian people.

مقدمة:

لما كان القضاء جزء لا يتجزأ من الدين الإسلامي ويمثل الهوية الجزائرية في كل أبعادها وصورها، شرعت سلطات الاحتلال الفرنسي منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر في اتخاذ العديد من الإجراءات لضربه وتفكيكه، بداية بمحاولات القضاء على المحاكم الإسلامية والأحكام الصادرة عن القضاة الذين كانوا يمثلون الاستمرارية والتراث ورموز السلطة الباقية في نظر السكان الجزائريين المسلمين(1)، ويمثلون أيضا ذلك التحدي السياسي والمقاومة الثقافية للمجتمع الجزائري وتميزه عن المجتمع الفرنسي، فضرب القضاة المسلمين وتحطيم جهاز القضاء الإسلامي يدخل في نظر الفرنسيين ضمن مخطط تحطيم المجتمع الجزائري الشامل، مثله مثل القضاء على اللغة بجعلها أجنبية والقضاء على ملكية الأرض وإعطائها للمستوطنين، والقضاء على وحدة المجتمع بتفتيت الأعراش والقبائل وإنشاء

الدواوير، والقضاء على الأنساب والأصول بإنشاء الحالة المدنية الفرنسية والقضاء على الدين الصحيح بتشجيع الدروشة والخرافات والتدجيل، إنه مخطط شامل لكنه سار على مراحل حسب الحاجة الفرنسية إلى ذلك، ولم يكن القضاة في أغلب الأحيان في وضع يحسدون عليه، ولم تكن مشكلتهم مشكلة خبز فقط، مثل بعض الموظفين الآخرين ولكنها مشكلة مبدأ ورسالة أيضا "[2].

هذا المخطط الذي يعكس تلك القناعة والإرادة السياسية للمحتل في ضرب كل ما يمت بصلة إلى المرجعية الإسلامية للشعب للجزائري، ولا أدل على ذلك من تلك الشهادات التي أوردها الأستاذ فريد حاجي والتي تعبر بكل وضوح عن هذه القناعات ومنها شهادة أنفونتان أحد الفاعلين الاستعماريين الذي قال " إننا لا نملك قانونا وسطا يكون بين قانون محمد (ص) وقانون نابليون، يجب أن نختار بن هذا أو ذاك"، وفي موضع آخر فصل في الموضوع باختياره القانون الفرنسي ووضح الخطوات التي يجب على سلطة بلاده اتباعها لتحقيق هذا الهدف، إذ يذكر " أن القانون الإسلامي هو قانون سياسي وفي نفس الوقت مدني وديني، يجب علينا من اليوم تطبيق قانون سياسي من صنيعنا على العرب الخاضعين ويكون تعبيرا على فعل الخضوع "، وفي تقرير للنائب العام فولكونيس يقول فيه " لقد أقلق نظام القضاء الإسلامي السلطة الفرنسية، ومنذ اليوم الأول للغزو حدد المشرع الهدف الذي كان يريده للحكومات الفرنسية بلوغه، وهو استبدال تدريجي للقضاء الإسلامي بالقضاء الفرنسي[3].

1– استهداف المؤسسة القضائية خلال فترة الحكم العسكري:

كان أول ما قامت به السلطات الفرنسية بداية الاحتلال هو التهجم على القضاة المسلمين باعتبارهم رموزا للسلطة التشريعية في الجزائر، حيث تم نفي الكثير من القضاة الجزائريين على رأسهم القاضي الحنفي من طرف قائد الحملة دي بورمون ثم نفي الشيخ محمد بن العنابي[4]، من قبل الجنرال كلوزيل أواخر سنة 1830، والذي كان يعتبر في نظر

الفرنسيين شخصية خطيرة نظرا لمكانته وهيبته بين الجزائريين، كما كانت أول محاولة لتدخل سلطات الاحتلال الفرنسي في شؤون القضاء الإسلامي عبر قرار 16 أوت 1832، الذي تم الفصل فيه بين القانون المدني والجنائي في القضايا التي تعرض على المحاكم الإسلامية، أين أصبحت القضايا الجنائية من اختصاص القضاء الفرنسي وحده، فضلا عن إخضاع القضاء المدني إلى الرقابة[5].

ومع توصية الاحتفاظ بالجزائر سنة 1834 تم منح المراقبة والتعيين والإشراف للمحاكم الفرنسية، عن طريق الوكيل العام ورئيس محكمة الاستئناف، مع إمكانية دفع باقي أحكام القاضي المسلم للاستئناف من طرف الوكيل العام، إمعانا في تأكيد إهانته وتمييز رجاله، وبهدف تشجيع المسلمين على التوجه إلى المحاكم الفرنسية [6]، وهكذا شرعت السلطات الفرنسية في إقصاء القضاء الإسلامي ولو تدريجيا ابتداءً من هذه السنة، بعد أن تقرر رسميا تطبيق الاحتلال وبالتالي تطبيق مختلف القرارات التي تخدم مصلحته.

1.1. مراسيم تحديد صلاحيات القضاة المسلمين:

بدأت الإدارة الفرنسية تتدخل في القضاء الإسلامي بصفتها الدولة الحاكمة منذ مطلع القرن التاسع عشر، حيث أصدرت العديد من المراسيم التي تحد من صلاحيات القضاة المسلمين، وكان المرسوم الذي صدر بتاريخ 28 فيفري 1841[7] أول مرسوم بموجبه تم نسف نفوذ القاضي المسلم ونزع منه سلطة الأحكام في الجنايات والجنح وجعل أحكامه تستأنف إلى دائرة الاستئناف الفرنسية[8]، لتتواصل بعد ذلك تشريعات إدارة الاحتلال الفرنسي فيما تعتبره إصلاحات لمؤسسة القضاء الإسلامي، وأصدرت مجموعة من القرارات من ضمنها قرار 20 أوت 1848 الذي ميز بين عدالة فرنسية مرتبطة بوزير العدل وعدالة إسلامية موضوعة تحت سلطة وزير الحرب وبالتالي الحاكم العام، وقد علق الكاتب أيمي بوافر Aimé Poivre على ذلك بقوله أن هذه الإجراءات الحذرة جدا والوقائية قد عرفت في البداية مقاومات غيورة في المنطقة العسكرية، إلا أن أمرية 20 أوت

1848 التي عوضت مصلحة ورقابة العدالة الأهلية في إسناد وزارة الحرب، قد ساهمت في شلل كل الفعالية[9]، واستمر الأمر كذلك إلى غاية فترة حكم نابليون الثالث، الذي أصدر قانون أكتوبر 1854، والذي نظم بموجبه القضاء الإسلامي تنظيما جديدا وقسمه إلى مناطق ثم ألغى الاستئناف إلى الدائرة الفرنسية، وشكل المجلس الشرعي الذي أصبح بمثابة دائرة استئناف شرعية قانونية بالإضافة إلى تشكيل المجلس الشرعي الأعلى المؤلف من رجال الإفتاء بالعاصمة لمراقبة سير المجالس وتوحيد التشريع الحكمي [10].

وهكذا أصبحت المحاكم بموجب هذا القانون تخضع لنوعين من القضاء، الأول يكون تحت سلطة القضاة ويتكون من القاضي واثنين من العدول على الأقل، أما الثاني يكون تحت سلطة المجلس الذي يتكون من أربعة شخصيات يتم اختيارهم من بين المجالس القضائية المنتشرة في جميع المناطق الجزائرية التي بلغ عددها واحد وعشرون مجلسا لتصدر السلطات الفرنسية بعد ذلك قرار بتاريخ 27 أفريل 1855 لأجل تطبيق هذا القانون وكذلك إنشاء المجلس الفقهي الذي سيصبح بمثابة محكمة للاستئناف بالنسبة للمسلمين الجزائريين، إذ تضم قضاة المكاتب العربية وكذلك المدرسين في المدارس الشرعية بقسنطينة وتلمسان[11].

وكان من المتوقع أن يثير قانون 1854 غضب الفرنسيين، وخاصة القضاة منهم الذين وجدوا أن القضاة المسلمين قد صنفوا في نفس مراتبهم، واعتبروا أن هذه التسوية أمرا مكروها [12]، وكانوا يتهمونهم بالاستقلالية والتهاون والتساهل لحماية لمواطنيهم، فصدر قانون 31 ديسمبر 1859 ألغى تنظيمات قانون 1854 وأعاد الأمور إلى ما كانت عليه من قبل[13]، وقد استهل هذا القانون فصوله بالإشارة إلى حرية التقاضي للجزائريين بين الشريعة الإسلامية أو القوانين الفرنسية مع ضرورة اللجوء إلى المحكمة الفرنسية لتحديد ذلك، وهو الأمر الذي يعكس سياسة الربط ومحاولة دمج القضاء الإسلامي في القضاء الفرنسي.

حيث جاء في الفصل الأول من الباب الأول " أن الشريعة الإسلامية جارية في جميع المعاملات بين المسلمين وفيما يقع بينهم من التنازع.. غير أن المسلمين إذ أرادوا عقد معاملاتهم على مقتضى الشرع الفرنساوي يجري عليه ذلك الشرع ويكون النظر في قضيتهم للمحكمة الفرنساوية"، وجاء في الفصل الثاني" إذ اتفق الخصمان يجوز رفع نازلتهما ابتداءً لدى المحكمة الفرنساوية وهي تفصل بينهما، أما الفصل الرابع من القانون فقد خصص البحث والحكم في الجرائم والجنايات والمعاصي إلى المحاكم الفرنسية حصرا على خلاف ما يتضمنه القانون الإمبراطوري السابق الذي جاء للموازنة بين القضاء الفرنسي والجزائري في بعض الحالات [14]، ويتبين من الفصول السابقة الذكر أن هذا القانون أي قانون 1859 قدم الأولوية للقضاء الفرنسي ومكن له أكثر على حساب القضاء الإسلامي، الذي همش وأقصي أكثر خاصة في القضايا الجنائية التي كانت تفرضها المرحلة.

وإلى جانب تحديد صلاحيات القضاة المسلمين، أحدث هذا القانون العديد من التغييرات في مجريات تسير المحاكم الإسلامية على المستوى المحلي، والتي من شأنها أن تقلص وتقيد استقلاليتها عكس ما جاء به قانون 1854، حيث جاء في الفصل السادس أن النظر في شؤون المحاكم الإسلامية يكون تحت اسم السلطات الفرنسية وحدها ، وأقر الفصل الثاني عشر أن تولية القضاة والعدول وتعطيلهم وعزلهم من الخدمة، يكون بأمر من الوزير ولا يدخل قاض أو عدل في الوظيفة إلا بعد حفظ عهد الحاكم الفرنسي[15]، وغير ذلك من الأمور التي قيدت استقلالية المحاكم الإسلامية والقضاة المسلمين، ومن ناحية أخرى نجد أن هذا القانون أعاد الاستئناف لدى القضاء الفرنسي، وهو الأمر الذي يعبر عن نية السلطات الاستعمارية الفرنسية في التضييق على الجزائرين قضائيا وإضعافهم أمام المستوطنين[16].

وقد لقي مرسوم 1859 ردود فعل عديدة خاصة من قبل العلماء والقضاة، الذين نظموا العديد من الاحتجاجات ورفعوا العرائض والرسائل وكذلك مقاطعة المحاكم الفرنسية،

مما جعل الإدارة الفرنسية تغير في وسائلها وتحاول تحسين خططها فأصدرت مرسوم 33 ديسمبر 1866 بمشاركة صورية للعلماء والأعيان الجزائريين في تحضيره، غير أنه كان مرسوما مكملا لما سبقه(17)، بل زاد عليه فرض إلزامية التقاضي أمام قضاة الصلح الفرنسيين، وأصبحت بذلك صلاحيات القضاة المسلمين تنحصر فقط في تنفيذ الأحكام الصادرة عن القضاة الفرنسيين(18)، وهو الأمر الذي يعكس تلك اللامبالاة وعدم الاعتبار للمسلمين الجزائريين في أحوالهم القضائية والتنظيمية، ومحاولة ضربها بكل الطرق والأساليب كونها تعبر عن موروث إسلامي، من الواجب تحطيمه والقضاء عليه مهما كانت النتائج، ومن جهة أخرى العمل على تعزيز السياسة القضائية الفرنسية التي تندرج ضمن منظومة غربية تعارض وتناقض الدين ولا تعترف بأعراف وخصوصيات المجتمعات المستعمرة.

2- تفكيك المؤسسة القضائية خلال فترة الحكم المدني:

بعد سقوط حكم نابليون وبداية عهد الجمهورية الثالثة واندلاع ثورة 1871 بمنطقة القبائل، حدثت الكثير من التغيرات والتحولات في ميدان القضاء الإسلامي كان أن أسست لمرحلة جديدة من مراحل العلاقات الجزائرية الفرنسية في القضاء والتعليم وفي الأرض وغيرها، وإذا كانت الأربعين سنة السابقة قد تميزت بالاحتلال العسكري والعنف المادي والمواجهات، فإن المرحلة الجديدة هذه قد تميزت بالاحتلال المدني وفرض القوانين الفرنسية والدمج القسري لشؤون الجزائر في مختلف المرافق الفرنسية، ومن بينها القضاء الإسلامي والمحاكم الإسلامية عامة **(19)**.

هذه الأخير الذي شهد نشاطها خلال هذه الفترة شدا وجذبا بين داع إلى ضرورة ترك حرية الاختيار للمسلمين في التقاضي ومع ضرورة التدرج بمرور الوقت إلى تقبل التشريع الوضعي الفرنسي، وبين من أصرّ على فرض التقاضي الفرنسي فرضا على الجزائريين سواء عن طريق الإلغاء الكلي للتشريع والتحكيم الإسلامي، أو تقليص صلاحيات القضاة إلى أقصى حد ممكن، فعلى سبيل المثال كان الحاكم العام ديغيدون يرى أن توحيد النظام

القضائي تحت مظلة المحاكم المدنية هو الحل المثالي، وهو بذلك ساير رغبات المعمرين والكثير من القضاة الفرنسيين الذين كان يحدوهم الأمل في قبر المنظومة القضائية الإسلامية الجزائرية يوما ما، ذلك أنه من وجهة نظره أن بقاء القضاة المسلمين يعني ديمومة الذاتية العربية والكيان الجزائري عامة [20]، في حين ذهب آخرون إلى مسايرة سياسة الإدماج والتدرج والتي تعني تطبيق التشريعات التي يصدرها المشرع المركزي بقوة القانون في الميتروبول، وهو ما يستلزم وحدة وتناسق النظام القضائي بين المستعمرة والوطن الأم حسبهم [21].

1.1. قرارات ومراسيم تقييد القضاء الإسلامي:

مهما اختلفت وجهات النظر حول صلاحيات القضاة المسلمين خلال العهد السابق، إلا أن العهد المدني افتتح مباشرة بضرب المؤسسة القضائية الإسلامية عبر إصدار العديد من المراسيم الردعية، وكانت البداية بـ مرسوم 28 أكتوبر 1870 الذي سن العمل بمجلس المحلفين في القضايا الجنائية، وهو نظام غير مألوف في القضاء الإسلامي حيث كان المحلفون يتألفون من المستوطنين واليهود[22]، الذين وجدوا في ذلك فرصة للانتقام من الجزائريين عبر إصدار الكثير من الأحكام في حقهم، ومثال ذلك ما حدث سنة 1872 أين أصدروا الحكم ضد 630 شخصا، والحكم بالإعدام على 71 نتيجة حرائق الغابات، وفي هذا الصدد يقول أجرون: إن الكولون أرادوا أن يكونوا هم القضاة وكانوا يحكمون حتى على الأهالي بفظاعة زادت في عنف المقاومة[23].

وبعد المهزلة التي صنعتها هيئة المحلفين خلال شهر مارس 1873 لدى محكمة الجنايات بقسنطينة خلال محاكمتها زعماء انتفاضة 1871، أصبح ديغيدون مقتنعا أكثر من أي وقت مضى بأن العلاج الوحيد لهذه المشكلة يتمثل في إلغاء هيئة المحلفين حينما يمثل أمام محاكم الجنايات متهمون مسلمون، وعلق على ذلك بقوله (يحق لنا الفزع والرعب من كثرة أحكام الإعدام التي تضرب العرب خلال كل دورة جنائية، وما من مدع عام يستطيع تأكيد أن اقتراف جنحة دون التعرض للعقاب يعد أمرا مضمونا مسبقا حينما

تكون السلطة العسكرية محل اتهام"، والواقع أن هذه الحقائق التي تتنافى مع قواعد العدالة والإنصاف التي يستمد منها النظام القضائي نبله ومشروعيته، قد أثارت وزير الداخلية الفرنسي نفسه، والتمس من وزارة العدل تجريد هيئة المحلفين من حق البت في الجرائم [24]، غير أن كل هذه التصورات كان مآلها الفشل إذ تم الإبقاء على هذه الهيئة واستمرت في نشاطها، بشكل يعكس مدى تحكم المستوطنين في دواليب السلطة خلال هذه المرحلة .

وقد استمرت السلطات الفرنسية في حربها المعلنة ضد القضاء الإسلامي، حيث صدر في ذات السنة، قانون وارني الذي ألغى حق القضاة المسلمين النظر في قضايا الاستحقاق والملكية[25] ، وبعد ذلك صدر قانون 1874 الخاص بمنطقة زواوة، الذي يكرس القضاء في يد القاضي الفرنسي فقط[26] وتماشيا مع هذا الاتجاه تم تأسيس محاكم الصلح، حيث ألغت صلاحيات القضاة المسلمين وأرغم الأهالي على التقاضي لدى قضاة الصلح الفرنسيين، وفي العام الموالي أي في سنة 1875 تم إلغاء المجلس الأعلى للقانون الإسلامي وألغيت المجالس الاستشارية[27]، وفي تبريره لهذه السياسة صرح الحاكم العام شانزي "أننا تهتم بمصالح الأهالي وتحترم تقاليدهم وعاداتهم بما لا يعيق التطور.. ونسعى لتهيئة الأرضية لاستخلاف القضاة المسلمون، فقد حرصنا سنتي على زيادة عدد محاكمنا وتسجيل موظفين فيها قبل السعي لإلغاء بعض المحكمات الإسلامية"، وخلال افتتاحه السنة القضائية 1878 أكد أن تعويض القضاء الإسلامي بالقضاء الفرنسي لا يثقل الخزينة وميزانية القضاء، لأن إنشاء محاكم صلح جديدة يكون بميزانية المحاكم الإسلامية الملغاة [28].

2.1. ردود الفعل الوطنية نهاية القرن التاسع عشر ميلادي:

مهما يكن أمر التجاوزات خلال فترة السبعينات، فإن ذلك لم يثن عزم الجزائريين في تفضيل العدالة القرآنية على عدالة القضاة الفرنسيين، وقد تأكد ذلك بكيفية غير مباشرة عن طريق الإحصائيات التي جمعتها مختلف المحاكم الفرنسية، حيث تبين استقرار عدد

القضايا المطروحة أمام القضاء الفرنسي بين سنوات 1874 و1879، ولعل الأرقام الجديرة بالاهتمام ، هي التي تقدمت بها مختلف جهات القضاء الفرنسي، ويتبين من بعضها سنة 1880 أنه لم يتقدم أحد من المسلمين في مدة ثلاث سنوات أمام القضاء الفرنسي في مدينة الجزائر، وأحصيت في مدينة الأربعاء خمسة حالات فقط، ويتم التأكيد على أنه في سنة 1878 لم يتقدم سوى 420 مسلم أمام قضاة فرنسيين بينما سجلت في سنة 1879: 120 حالة، وفي سنة 1880: 146 حالة، أما القضاة القائمين مقام الموثقين[29]، فالإحصائيات لا تدع مجالا للشك في كون المسلمين يفضلون التوجه إليهم بدلا عن الموثقين الفرنسيين[30].

ولم يتوقف الأمر عند مقاطعة القضاء الفرنسي، بل حدثت العديد من التحركات جراء المساس بصلاحيات القضاء الإسلامي خاصة خلال ثمانينات من ذات القرن، فمن الناحية الأمنية قدرت الإحصاءات أن " محاولات إجرامية" التي وقعت في النصف الأول من سنة 1882 بلغ عددها 1136 محاولة اعتداء ضد الأوروبيين وأملاكهم، وبلغ العدد 1099 محاولة في النصف الأول من السنة الموالية (1883) بينما وقعت حوالي 3019 محاولة من صيف 1888 إلى صيف 1889، لقد وقع ذلك رغم قسوة الأحكام التي كان يصدرها القضاة الفرنسيون ورغم وجود قانون الأهالي والقمع الإداري ومن الناحية القضائية أعطى الحاكم تيرمان الصلاحيات للقضاة الفرنسيين بإصدار الأحكام كلما اقتضى الحال وتم إصدار قرار سنة 1883 الذي ألغيت بموجبه وظيفة القاضي المسلم الموثق في الأماكن التي فيها قضاة فرنسيون، وبذلك أصبح القضاة الفرنسيون يطبقون على الجزائريين القانون الفرنسي ما عدا في الأحوال الشخصية والميراث[31]، وهكذا أصبح قضاء الصلح يخوضون في المسائل والمواد الإسلامية وتمكنوا من انتزاع أغلب القضايا الملعقة بالشؤون الإسلامية وخاصة التركات من قضاة المسلمين في حين أصبح هؤلاء مجرد أعوان أهليين لهم.

3.1. الحكام العامون وتصفية المحاكم الإسلامية:

أمام ردود الفعل الوطنية تجاه السياسة الفرنسية في تقييد صلاحيات القضاة المسلمين، أوغلت هذه الأخيرة في ضرب المؤسسة القضائية الجزائرية، بتعليمات من السلطات العليا، كما كان الحال بالنسبة للحاكم العام تيرمان الذي قام بتقديم مشروع صادقت عليه حكومته، يقضي بتولي المحاكم الفرنسية شؤون المسلمين المتعلقة بالقضاء العام وإحالة المسائل المتعلقة بالمواريث إلى موثقين فرنسيين، وقد صدر المشروع في شكل مرسوم بتاريخ 1886/09/10 ثم تلاه مرسوم 1889 الذي قلص صلاحية القضاة المسلمين فيما يخص قانون الأحوال الشخصية ومسألة الميراث، كما سمح للأطراف المتنازعة حق الاختيار في التقاضي أمام القاضي المسلم أو المحاكم الفرنسية، وبذلك أصبح قاضي الصلح هو قاضي القانون العام فيما يتعلق بشؤون المسلمين في مناطق الحكم المدني، وفي المقابل استمر القضاة المسلمون في ممارسة صلاحيات محدودة تتعلق بقانون الأحوال الشخصية والمواريث باستثناء منطقة القبائل(32).

وقد استمرت الإدارة الفرنسية في سياستيها المعادية للقضاء الإسلامي، حيث خفضت بصورة تدريجية أعداد المحاكم الإسلامية من 184 إلى 61 محكمة لغاية 1890، وبعد عشر سنوات من هذا التاريخ أصدرت السلطات الفرنسية قرارا سنة 1896 أخضعت بموجبه المحاكم الشرعية الإسلامية للوالي العام وعملت الإدارة على إسناد وظائف القضاء الإسلامي إلى العملاء وعديمي المعرفة والثقافة بل حتى الأخلاق الحسنة(33)، وقبل ذلك صدر في 1892 قرار جديد يجرد القضاة المسلمين من كل صلاحية عدا الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والتركات، وحتى بالنسبة لهذه الأخيرة، فإذا اختلف المتخاصمون في المستحق من التركات فيما زاد على الـ 500 فرنك، فان القضية تحول على القضاة الفرنسيين وتخرج من اختصاص القضاة المسلمين، وفق ما أشير إليه في عرض الحاكم العام جول كامبون الذي جاء فيه أنه: "لا يوجد تغييرات خلال 1894 في نظام عمل العدالة الإسلامية، ماعدا الأمرية التي تم اتخاذها في 20فيفري 1895 والتي ضبطت وظيفة

الوكيل، فهذه الأمرية تعوض التي كانت في 30نوفمبر 1855 حيث يفرض على كل مرشح لوظيفة وكيل شهادة إنهاء الدراسة، مسلمة من طرف المدرسة ودفع مبلغ 500 فرنك[34]، وقد ظهرت في هذه الفترة بعض التحفظات من قبل الأهالي حول سياسة تهميش القضاء الإسلامي، ومن ضمنها تلك الانتقادات التي قدمها كل من ابن العربي وابن رحال سنة 1866 جراء ما في ذلك الأمر من إبدال الشريعة الإسلامية بشريعة أخرى والترسيخ لوضعية لا تتفق مع رغبات ومصالح الجزائريين[35].

ومن جهة أخرى ارتبطت قضية التجنيس بالجنسية الفرنسية بموضوع القضاء الإسلامي وبالهوية العربية الإسلامية عامة، والذي بدأ بقانون التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية، والدخول تحت طائلة القانون الفرنسي في قضايا الزواج والطلاق والميراث، ويعتبر ذلك تخل كامل عن العقيدة الإسلامية، وأنه ارتداد عن الدين، لذلك لم تسجل إلا 55 حالة سنة 1885 وقد عارضه القضاة ورجال الدين، وما يمكن الإشارة إليه أن الهدف الفرنسي لم يكن تجنيس الجزائريين جماعيا كما حدث مع اليهود سنة 1870، أين حافظوا على أحوالهم الشخصية، وإنما الهدف هو امتصاص النخبة منهم تدريجيا كذلك كان الموقف المعارض للقضاة يحمل ثقلا خاصا[36].

ولئن تمكن القضاء الفرنسي من التكيف بالرغم من تقاليده الاندماجية مع الأوضاع المستجدة وبلغ به الأمر إلى درجة إنشاء محاكم خاصة بالمسلمين، فإن القضاء الإسلامي الذي تم تفكيك أوصاله منذ سنة 1886، لم يشهد أي تطوير بعد سنة 1892، ويعتبر المرسوم الذي صدر في 25 ماي 1892 بمبادرة من الوكيل عام العام Flandin بمثابة المبادرة الإصلاحية الوحيدة التي كتب لها النجاح من بين كل المحاولات المتكررة إلى غاية 1918 [37]، والذي أسس لغرفة خاصة بالمسلمين لمراجعة قضاياهم وبقيت هذه القوانين أساسية في إصلاحات نوفمبر 1944، وهي التنظيمات نفسها التي بقيت في السنوات الأولى من الثورة التحريرية[38].

وما يجب الإشارة له في ختام هذه الورقة البحثية أن مختلف التطورات السابقة الذكر، كانت من وحي الباحثين والمستشرقين، وفي إطار المشروع الفرنسي الهادف إلى إخضاع الجزائرين ثم دفعهم إلى الاندماج تدريجيا، كمرحلة سابقة لعملية إلغاء الهوية الوطنية، فكان تحييد الشريعة الإسلامية حتى في قضايا الأحوال الشخصية وهضم ما تبقى من حقوق القضاء الإسلامي وإلغاء محاكماته، إلى غاية إنهاء التجاذبات هذه خلال القرن العشرين لصالح القضاء الفرنسي ومشرعي الإدارة الاستعمارية [39]، غير أن ذلك لا يعني أن الجزائريون قبلوا بالقضاء الفرنسي، بل استمروا في مناهضته ولو بالمقاطعة إلى غاية أن تبلور الفكر النهضوي وظهور الحركة الوطنية، أين عاد الاهتمام مجددا بالقضاء الإسلامي ولو بشكل محتشم، وكانت جمعية العلماء من أكثر الأحزاب الوطنية اهتماما بذلك.

خاتمة:

كاستنتاج لما سبق يمكن القول أن سلطات الاحتلال الفرنسي سخرت كل الإمكانيات والوسائل لضرب وتفكيك المؤسسة القضائية الإسلامية، فبعد حربها المباشرة على الإسلام ومؤسساته وعلى اللغة العربية ومختلف مظانها ومصادر انتشارها، عملت جاهدة على ضرب كل ما له علاقة بشخصية الشعب الجزائري وثوابته، وكان القضاء الإسلامي المستهدف اللاحق في هذه المعركة، من خلال جملة القرارات والمراسيم وغيرها من الأساليب والوسائل العدائية التي سعت جاهدة إلى الحد من صلاحيات المحاكم الإسلامية والقضاة المسلمين في بادئ الأمر، ثم منع الجزائريين من الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية التي مثلت روح المؤسسة القضائية الجزائرية، وفي ذات الوقت فرض القضاء الفرنسي من خلال سلسلة القوانين والمراسيم التي تعزز التحكيم المدني الوضعي والذي يتعارض مع خصوصية الشعب الجزائري المسلم ومع أحواله الشخصية.

وإن كانت سلطات الاحتلال الفرنسي قد نجحت لحد ما في سياستها المعادية للقضاء الإسلامي عبر الحد من صلاحيات القضاة المسلمين واستبدال المحاكم الإسلامية

بالمحاكم الفرنسية، إلا أن الشعب الجزائري ظل صامدا أمام هذه المعركة العدائية وحاول قدر المستطاع مراوغة المشرع الفرنسي والعدول عن التحكيم المدني، واستمر الأمر كذلك إلى ظهرت بوادر النهضة الوطنية، التي أعادت إحياء مسألة القضاء الإسلامي والدفاع عنه، وهو ما حفظته أدبيات الأحزاب والجمعيات الوطنية التي بذلت قصار جهدها لرد الاعتبار لمؤسسة القضاء الجزائرية ولو بشكل محتشم، أمام تحركات الإدارة الاستعمارية التي سخرت كل الوسائل والآليات المتاحة لضرب وتفكيك مؤسسة القضاء الإسلامي بشكل نهائي.

الهوامش:

---

[1]– نادية زروق، سياسة الجمهورية الفرنسية الثالثة في الجزائر 1871–1900، الجزائر: دار هومة، 2014، ص: 120.

[2]– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، 1998، ط01، ج: 04، ص: 422.

[3]– فريد حاجي، السياسة الثقافية الفرنسية في الجزائر 1837 –1937، الجزائر: دار الخلدونية، 2013.، ص: 206، 207. للمزيد ينظر:

-Albert Hugues, nationalité française chez les musulmans de l'Algérie, A. Chevalier-Marescq, thèse pour le doctorat, Faculté de droit: l'Université de Paris le 2 juin 1899, p:113,123.

[4]– هو محمد بن محمود بن محمد بن حسين الجزائري(ت1851)، اشتهر بابن العنابي وعرف مفتيا على المذهب الحنفي، كان موضع شبهة السلطات الفرنسية منذ احتلالها مدينة الجزائر، وفي عهد الجنرال كلوزيل حيكت له تهمة تتعلق بتدبير مؤامرة ضد الوجود الفرنسي وإعادة الحكم الإسلامي (العثماني) للجزائر، فسجن على إثرها ونفي نحو الإسكندرية، شأنه في ذلك شأن الكثير من العائلات الجزائرية التي هاجرت أو نفيت أيضا إلى الإسكندرية كعائلة ابن الكبابطي والدي حسين باشا، ومصطفى بومرزاق باي التيطري سابقا، والباي حسن وباي وهران، وقد قيل أن أسرة ابن العنابي ما زالت بالإسكندرية وتعرف باسم الجزائري، أبو القاسم أبو القاسم سعد الله، المفتي الجزائري– المصري ابن العنابي وكتابه السعي المحمود في نظام الجنود، مجلة الأصالة، الجزائر: وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية،1976، ع: 31، ص: 39–40.

[5]– محمد زاهي، مصير القضاء الإسلامي بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر على ضوء وثائق الأرشيف الفرنسي 1830–1870، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة الأغواط، 2020، ع: 01، ص: 97، 98.

[6]– عبد الصمد قلفاط، الاستعمار الفرنسي والقضاء الإسلامي في الجزائر خلال القرن التاسع عشر ميلادي، حوليات التاريخ والحضارة والجغرافية التطبيقية، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة ،2011، ع: 04، ص: 276.

7– صدرت أمرية 1841/02/28 في عهد بيجو Bugeaud من أجل قمع الثورات والتضييق على المقاومين والقضاء عليهم، حيث نزعت من سلطة القاضي المسلم أحكام الجنايات والجنح، وجعلت من اختصاص محكمة الاستئناف الفرنسية واستمرارا في جعل أحكامه محل استئناف لذلك الغرض.

8– صادق مزهود، تاريخ القضاء في الجزائر من العهد البربري إلى حرب التحرير الوطني، الجزائر: دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، 2012، ط: 02، ص: 287.

9– عثمان زقب، السياسة الفرنسية في الجزائر 1830-1914، إشراف: صالح لميش، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة باتنة، قسم التاريخ وعلم الآثار، 2014-2015، ص: 291.

10– أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، الجزائر: دار البصائر، 2007، ص: 420.

11– محمد الزاهي، المرجع السابق، ص: 103، 104.

12– روبير أجرون، المسلمون الجزائريون وفرنسا، الجزائر: دار الرائد للكتاب، 2007، ج 01، ص: 381، 382.

13– حاكم بن عون، المسألة الدينية في الجزائر 1830-1954، إشراف: ج.بن زروال، أطروحة مقدمة لنيل أطروحة الدكتوراه، جامعة باتنة، قسم التاريخ، 2018، 2019.، ص: 293.

14– أ.و. ت ANT، السلسلة التاريخية، صندوق 223، الملف 384، رقم 168، الورقة: 01، 02.

15– أ.وت ANT ، صندوق 223، الملف 384، رقم 168، الورقة: 04.

16– إلى جانب مختلف المواد والفصول التي طرحها قانون 1859 نجد أنه أقر ببقاء القضاء السابق في منطقة القبائل والمناطق التي وراء التل حيث جاء في الفصل التاسع والخمسون، أن ترتيبات هذا القانون لا تحري في البلاد المعبر عنها بكابيلي ولا في البلاد التي وراء التل، فأهل كابيلي المذكور مقهورون على العادة المستعملة الآن، أما أهل وراء التل يحكم فيهم القضاء على ما كانوا عليه قبل قانوننا المؤرخ بأول أكتوبر سنة 1854، وهو الأمر الذي يعكس سياسة العزل والتفرقة التي تعمدتها السلطات الفرنسية لضرب وحدة الشعب الجزائري عبر التعامل معه على أساس كيانات مختلفة، المصدر نفسه، صندوق 223، الملف 384، رقم 168، الورقة: 14.

17– عبد الصمد قلفاط، سياسة الاحتلال تجاه القضاء الإسلامي (1830-1892)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، إشراف: جمال قنان، جامعة الجزائر: قسم التاريخ، 2007-2008، ، ص: 278.

18– محمد الزاهي، المرجع السابق، ص: 104.

19– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج: 04، ص: 455، 456.

20– فريد حاجي، المرجع السابق، ص: 208، 209.

21 –Pierre Lanqué et Louis, Rolland. Pricis de droit des pays d'outre mer, Paris petit précis dalloz, 2éme edition, 1952, p 52.

22– نادية زروق، المرجع السابق، ص: 120.

23– أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص: 457.

[24]– رمضان بورغدة، جوانب من تطور السياسية القضائية الفرنسية في الجزائر خلال الفترة 1830-1892، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، 2009، ع: 04، ص: 17، 18.

[25]– أبو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرر، دار الغرب الإسلامي، 2007، ص: 76.

[26]– نادية زروق، المرجع السابق، ص: 120.

[27]– يحي بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2007، ص: 40، 41.

[28]– عبد الباسط قلفاط، سياسة الاحتلال تجاه القضاء الإسلامي (1830-1892)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، إشراف: جمال قنان، جامعة الجزائر: قسم التاريخ، 2007-2008، ص: 196.

[29]– بعد قانون وارني تم تجريد القاضي المسلم من وظيفته كموثق للعقود العقارية، وأصبحت هذه الوظيفة حكرا على الموثقين الفرنسيين، كما أضحت المنازعات حول الملكية العقارية من اختصاص المحاكم المدنية الفرنسية وحدها وهي التي تفصل فيها طبقا للقانون المدني الفرنسي، ينظر: عميراوي، أحميدة. وآخرون .آثار السياسة الاستعمارية والاستيطانية في المجتمع الجزائري 1830 -1954 الجزائر: دار القصبة، 2007، ص: 58.

[30]– روبير أجرون، الجزائريون المسلمون وفرنسا، ج:01، ص: 399، 400.

[31]– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج:04، ص: 470.

[32]– فريد حاجي، المرجع السابق، ص: 208.

[33]– يحي بوعزيز، المرجع السابق، ص: 40، 41.

[34]– عثمان زقب، المرجع السابق، ص: 299.

[35]– عبد الصمد قلفاط، المرجع السابق، ص: 259.

[36]– نادية زروق، المرجع السابق، ص: 121.

[37]– روبير أجرون، المسلمون الجزائريون وفرنسا، ج: 02، ص: 120.

[38]–Claude Collot, Les institutions de l'Algérie durant la période colonial 1830-1962, Editions du CNRS. OPU, Alger, 1987.
Selon Stéphane Papi https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.951

[39]– عبد الصمد قلفاط، المرجع السابق، ص: 262.

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 79-95

كتابات الأخر حول الثورة الجزائرية (نماذج)

Other writings about the Algerian revolution (models)

هجرسي خضراء *
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة (الجزائر)
Khadra.hadjersi@univ-msila.dz

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/05/11 تاريخ القبول 2022/06/12 الكلمات المفتاحية: الثورة الجزائرية؛ الكتابات الأجنبية؛ الجزائر؛ الدراسات الأكاديمية؛ الكتابات الروسية واليابانية.	تعددت الكتابات والدراسات حول الثورة الجزائرية بتعدد مواضيعها ولغاتها (فرنسية، انجليزية، اسبانية، روسية، إيطالية، الصينية...) وطريقة دراستها وحتى المؤلفين فقد كانوا من كل الشرائح الاجتماعية ومن كافة الدول وفي شتى المجالات، وهذا ما يعكس عالمية الثورة الجزائرية خاصة في جانبها الفكري والقيمي. تكمن أهمية هذه الكتابات والدراسات حول الثورة الجزائرية من حيث أنها تعكس صورة الثورة الجزائرية بمنظور العالم الغربي سواء المساند والمدعم لفرنسا، أو المناهض للاستعمار والتي ترى في الثورة الجزائرية حركة تحررية قامت من أجل استرجاع حرية الإنسان ليس في الجزائر فحسب وانما في بعض دول العالم، من بين أهم الكتابات والتي أردنا تناولها في هذا الموضوع الكتابات الروسية واليابانية ونظرتها للثورة الجزائرية واهتمام المثقفين الروس واليابانيين بها على غرار باقي ثورات العالم.
Article info	**Abstract:**
Received: 2022/05/11 Accepted: 2022/06/12 Key words: Algerian revolution, foreign literature, Algeria, academic studies, Russian and Japanese writings.	There were numerous writings and studies on the Algerian revolution, with their various subjects and languages and the way they were studied and even the authors were from all social strata and from all countries and in various fields, in its intellectual and moral side. The importance of these writings and studies on the Algerian revolution in that they reflect the image of the Algerian revolution from the perspective of the Western world, whether supportive of France, or anti-colonialism, which sees the Algerian revolution as a liberation movement that was aimed at restoring human freedom not only in Algeria but also in some countries of the world. Among the most important writings that we want to address in this subject are the Russian and Japanese writings, and their view of the Algerian revolution.

*

مقدمة:

تميزت القضية الجزائرية في بعدها الدولي عبر مراحلها التاريخية، بما امتاز به ممثلها والناطق باسمها في كيفية التعامل مع الآخر، وبما اتصف به من بعد أخلاقي وإنساني ومستوى فكري يؤثر في الغير، الأمر الذي أثار اهتمام المفكرين والأدباء والصحفيين ورجال السياسة والاجتماع وغيرهم كثير من كل الفئات الاجتماعية، سواء ممن عايش أحداثها وتطوراتها أو من جاءوا بعدهم، تجسدت في كتاباتهم ودراساتهم لتاريخ الثورة الجزائرية سواء في بعدها التحرري كقضية عادلة تسعى لتحرير الانسان من سيطرة العبودية، أو دراستها من خلال السياسة الفرنسية، الأمر الذي أسال الأقلام حولها ومازال إلى اليوم، وقد توقفنا في هذا الإطار عند بعض النماذج للكتابات حول الثورة الجزائرية بتنوع انتماءاتهم الجغرافية وأصول ومنابع أفكارهم واهتماماتهم، لذلك فإن اشكاليتنا تتمحور حول الكتابات الأجنبية الخاصة بتاريخ الثورة الجزائرية، فما هي المواضيع التي تناولتها هذه الكتابات؟ وكيف عكست واقع الثورة الجزائرية؟ ولماذا فجرت الثورة الجزائرية كل هذه الأقلام؟ وما هي صورة الثورة الجزائرية في هذه الكتابات؟ وما أهمية هذه الكتابات بالنسبة لتاريخ الثورة؟

1. الكتابات التاريخية حول الثورة الجزائرية:

تعتبر ثورة أول نوفمبر من الأحداث الخالدة العظمى في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، وذلك من خلال الصدى الذي احدثته في مختلف قارات العالم، وفي مختلف المجالات السياسية والأيديولوجية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبفضل ثورة نوفمبر أصبحت الجزائر محط أنظار العالم ومثار اعجابه وتقديره، فكانت القضية الجزائرية في صدارة الصحف العالمية والعربية، وألف عنها حوالي خمسمائة كتاب باللغات الأجنبية[1]، الفرنسية ،الإنجليزية ،الإيطالية ،الألمانية، التركية ،اليوغسلافية واليابانية...وهذا

منذ الفاتح نوفمبر 1954م إلى غاية إيقاف القتال، أما الكتب التي صدرت باللغة العربية خلال تلك الفترة نجدها لا تتجاوز خمسة عشر كتابا ألفت في مختلف أنحاء الوطن العربي إبان الثورة.[2]

وقد أحصى رايموند كروموناكر Roymond Kromenacher حوالي 805 بحثا، كتب في عهد ديغول وحده تقريبا[3]، في حين يذهب نيكولا ايبار Nicolas Eibar المتخصص في دراسة تاريخ الناشرون والموزعون في فرنسا خلال حرب التحرير أنه في الفترة ما بين 1945م إلى 1962م تم نشر حوالي ألف كتاب باللغة الفرنسية عن الثورة الجزائرية، طبعت في دور نشر فرنسية مثل "دار غاليمار Gallimard" التي تعتبر من أهم الدور التي آمنت بالثورة الجزائرية، كما صدرت عدة كتب عن دار "شارلت Charlotte"، و"الحكومة المركزية Le gouvernement central"، و" فرانسوا مسبيرو François Maspero"، هذه الأخيرة التي نشرت كتاب لفرانسوا مسبيرو François Maspero بعنوان "المشاهد الإنسانية" وكتاب "الناشرون والموزعون في فرنسا خلال حرب الجزائر" للكاتب الفرنسي "نيكولا ايبار Nicolas Eibar "، والذي يعتبر من أهم الكتب التي دافعت عن القضية الجزائرية.[4]

في حين أن الدراسات الحديثة تحصي أكثر من أربعة آلاف[5] مؤلفا حول الثورة الجزائرية بكل لغات العالم، فيها حوالي 2400 دراسة باللغة الفرنسية وحدها[6]، تنوعت هذه الدراسات بين كتب ومذكرات شخصية ومقالات صحفية وروايات ومسرحيات وشعر ...، وبالنسبة للذين كتبوا عن الثورة الجزائرية فهم كثيرون جدا، وينتمون إلى فئات متنوعة مختلفة المشارب والاتجاهات.[7]

هذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على أن ثورة نوفمبر 1954م من الأحداث العالمية الكبرى في التاريخ المعاصر ومن أعدل القضايا العالمية، بدليل الدعم القوي

والشعارات المساندة التي رفعها كل ثوار العالم نصرة لها ضد الاستعمار الفرنسي، لأن مشروع الثورة ارتبط بمنظومة أفكار وقيم تؤسس لوجود مجتمع وتبرر مشروعية تحقيقه ومراحل إنجازه.[8]

أما أهم المواضيع التي تناولتها الكتابات الأجنبية فهي متنوعة ومتعددة، في مجالات مختلفة من تاريخ الثورة الجزائرية، سياسية وأيديولوجية واقتصادية وعسكرية، اجتماعية وثقافية ودينية.

هذه الدراسات والكتابات حول الثورة الجزائرية سواء الفرنسية أو الأوربية أو باقي لغات العالم ذات منفعة فريدة، فهي جمع للمادة التاريخية وحفظها من التلف، ولكن بعض الكتابات خاصة الفرنسية منها كان تفسيرها للأحداث تفسيرا استعماريا بحتا، وتوظيفهم للتاريخ في خدمة مصالحهم العليا والدنيا.[9]

فالكتابات الفرنسية مثلا اهتمت بتأريخ "حرب الجزائر" لأنها تمثل جزءا من التاريخ الفرنسي الذي يمثل استمرارية لتاريخ الوجود الفرنسي بالجزائر، وتعني شرائح واسعة من الفرنسيين، وبخاصة الأقدام السوداء وأولئك الذين خدموا في الجيش الفرنسي من فرنسيين وجزائريين وكذا رجال السياسة والصحفيين[10].

هذه الكتابات لم تستطع التخلص من وجهة النظر الفرنسية الرسمية التي تضع منذ البداية خطوطا وأطرا محددة وبدقة، وغالبية المراجع التاريخية في فرنسا تدافع عن الجزائر من زاوية إيديولوجية تفتقر إلى النزاهة والموضوعية وتتعارض مع الحقيقة والواقع[11]، ولذلك وجب الاطلاع على هذه الكتابات وتحليل ما جاء فيها من قضايا موضوعية فنتقبلها ونبني عليها حيثياتنا البحثية، ونكتشف ما جاء فيها من زيف وتحريف فنرده على أصحابه، وبهذا نفسح المجال لتقبل رؤية الآخر الموضوعية، فنستفيد من تجربته الكتابية انطلاقا من منهج نقدي علمي يتوخى الحذر في كل شيء.[12]

طبعا هذا لا ينف وجود كتابات تنصف الثورة الجزائرية حاول أصحابها الكتابة بكل موضوعية ونزاهة، ودافعوا عنها وعن أفكارها من جانب إنساني، وراهنت هذه الكتابات على نصرها وتطلعت لاستقلالها، كما رصدت تطوراتها طيلة سبع سنوات متصلة، مستوعبة القضايا الفكرية والمسائل الكلية التي تتمحور حولها تلك التطورات، والمبادئ والقيم والأفكار التي كانت وراءها، وبما احدثته من أثر انعكس في كتابات ومؤلفات الآخر[13].

2.نماذج من الكتابات العربية حول الثورة الجزائرية:

بالنسبة للكتابات العربية فقد صدر سنة 1961م كتاب "القضية الجزائرية بين الشعب الفرنسي والاستعمار الفرنسي"، من تأليف إبراهيم كبه ببغداد عن مطبعة الرابطة، وذلك بمناسبة أسبوع نصرة الجزائر الذي نظمه المجلس الوطني لأنصار السلم بالعراق، يسلط الكاتب الضوء على وحدة جبهة الكفاح ضد الاستعمار على الصعيد العالمي والارتباط العضوي الذي لا ينفصم بين الروافد القومية والديمقراطية والاشتراكية التي تصب جميعها في نفس التيار العام العارم، تيار الثورة العالمية المعاصرة ضد الامبريالية، وإن كان الكاتب يؤكد على أن انتصار الشعب الجزائري هو انتصار لإفريقيا بأسرها ولكافة الشعوب المضطهدة، كما سيشكل في الوقت ذاته عاملا في توطيد السلم العالمي، ولهذا فإنه يحظى بتأييد جميع الذين يدركون أهمية المعركة الحاسمة التي تدار في الجزائر[14]، إلاّ أنّ الكاتب يرجع انتصارها إلى انتصار الشيوعية العالمية، ورغم أنه أشار إلى أن القضية الجزائرية أهم معركة قومية في تاريخ العرب، وعلى أنها زعزعت النظام الكولونيالي العالمي وأدت إلى انهيار الاقتصاد الفرنسي وسقوط الجمهورية الرابعة، وفي الوقت نفسه يشيد بأمجاد الطبقة العاملة الفرنسية، ويشير إلى الحزب الشيوعي وقضية الجزائر وينحاز المؤلف إلى ذلك انحيازا

واضحا ويحاول أن يقدم وثائق من شأنها أن تؤيد موقف هذا الحزب من القضية الجزائرية.[15]

وكتب أحمد الشقيري كتابين عن الثورة الجزائرية، الأول بعنوان "دفاعا عن فلسطين والجزائر" سنة 1962م، تناول فيه جميع خطبه التي ألقاها في الجمعية العامة للأمم المتحدة دفاعا عن فلسطين والجزائر، والكتاب الثاني بعنوان قصة الثورة الجزائرية ضمنه خطبه التي ألقاها في الأمم المتحدة باسم الوفود العربية والأسيوية والإفريقية عن القضية الجزائرية، وإلى جانب الوقائع المثيرة التي يسردها الكتاب يحوي مجموعة من الأسانيد القانونية والمواقف السياسية والأحداث التاريخية، والحوار الدولي.[16]

أما الكاتب بدر درويش الرفاعي فقد ألف كتابا بعنوان ثورة الجزائر والاحتلال الفرنسي سنة 1957م، عن مطبعة البرهان ببغداد، برهن من خلاله الكاتب على أن الثورة الجزائرية حققت أهدافها وهي في بداية السنة الرابعة وأبرز مقدار تأثير الثورة الجزائرية على الحياة الفرنسية في جميع الميادين، في الجانب السياسي أحدثت الثورة أزمة سياسية أدت إلى تغيرات مهمة في الساحة السياساية الفرنسية داخليا وخارجيا[17].

بالإضافة إلى تحليله للأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي خلقتها الثورة الجزائرية في المجتمع الفرنسي، بالإضافة إلى الأزمة الأخلاقية فقد هزت معنويات الفرنسيين وأخلاقهم، ويشير المؤلف أن أول ما يسترعي النظر في هذه هو خيانة المبادئ والمثل الإنسانية وخيانة الحزب الاشتراكي الفرنسي للمبادئ الاشتراكية وكذلك التفسخ والانحلال شمل جميع طبقات الشعب الفرنسي.[18]

أما جمال الدين الألوسي فله مؤلف "الجزائر بلد المليون شهيد سنة1970م، بدأه المؤلف بمقدمة تاريخية ضمنها تاريخ الجزائر منذ الفتح الاسلامي وإلى غاية الاحتلال الفرنسي وسياسته الهمجية في الجزائر، ليشير بعدها إلى المقاومات الشعبية وصلابة الجزائريين في مواجهة الاستعمار والقوانين الفرنسية إلى غاية أحداث 08 ماي 1945م ليؤكد أن هذه المجزرة كانت مولد الثورة الحقيقي مع ما تبعها من قمع وتماطل وتسويف، فقد أقنعت الوطنيين الجزائريين بأن لغة السلاح هي اللغة الوحيدة التي يفهمها الاستعمار.[19]

فكانت معركة الاستقلال التي قادتها جبهة التحرير الوطني وجيش التحرير الوطني والشعب الجزائري من أجل الحرية والاستقلال، يقول: "آمن الجزائريون بربهم وبدينهم ووطنهم وعروبتهم، وآمنوا بحقهم في تقرير مصيرهم، وآمنوا بتربة أرضهم أنها لهم وحدهم وليس لفرنسا ولا لغير فرنسا أن تسلبهم هذه الأرض، وآمنوا أنها عربية ويجب أن تظل عربية لا ينازعهم عليها منازع...إيمانا يستمد طاقاته من مبادئ الإسلام ومن مقومات العروبة، ويستند على المبادئ الإنسانية التي تمثلها مقررات منظمة الأمم المتحدة والتي تتمثل في حقوق الإنسان التي أقرتها الأمم المتحدة..."[20].

كما أشار إلى موقف العرب بصفة عامة وإلى موقف العراق بصفة خاصة من الثورة الجزائرية ومساعدتهم المادية والمعنوية وتبني القضية الجزائرية في الأوساط الدولية[21]، يقول: "ضحت الجزائر في هذه الحرب بمليون ونصف المليون من أبنائها الأبرار في سبيل السيادة والحرية، ونالت إعجاب العالم ورفعت كرامة العرب وأصبحت قدوة للشعوب التي تنزع إلى التحرر والاستقلال"[22]، كما أكد أن الجزائر

بعد أن خاضت معركة الاستقلال بدأت معركة أخرى هي معركة البناء والتشييد والقضاء على مخلفات الاستعمار من تدمير للاقتصاد الوطني والمجتمع.

3. نماذج من الكتابات الفرنسية حول الثورة الجزائرية:

أرخت الكتابات الأولية الفرنسية حول الثورة الجزائرية لجيل من المؤرخين المتخصصين في حرب الجزائر، ولمرحلة خصبة من الإنتاج التاريخي وكان لبنيامين ستورا Benjamin Stora وجلبير مينيي Gilbert Meynie وغي بارفيليه Guy Parvellet ورونيه غاليسو René Gallissot وإيف كوريير Yves Courrière وفليب تريبيي phlip Trippy فضل في بلورة جيل أول من دارسي الثورة الجزائرية، غير أن كتابات جيلهم ظلت قاصرة، كونها كانت مؤدلجة ومسيسة تساير مرحلة السجال السياسي، وتفتقر إلى التوثيق الكافي نتيجة عدم الإفراج عن وثائق الأرشيف، ولكن الفترة الأخيرة شهدت ميلاد جيل من المؤرخين من الضفتين، يكتشفون لأول مرة حقائق هذا التاريخ من خلال قراءة الأرشيف وبعيدا عن الخلفية الأيديو-سياسية، ومن بين رموزه سيلفي ثينو Sylvie Thénault التي ناقشت أطروحة حول القضاء إبان حرب التحرير، ورافاييل برانش Raphaëlle Branche التي درست الأسباب العميقة لحرب الجزائر والتعذيب، واوليفي دارد Olivie Dard صاحب العديد من المؤلفات، ومنها أطروحته "خبايا المنظمة السرية المسلحة".[23]

ومن بين أهم الكتابات التي حاولت أن تنصف الثورة الجزائرية نذكر:

- في سنة 1955م أصدر "فرانسيس جونسون" بالاشتراك مع زوجته "كوليت" كتابا عالج فيه المسألة الجزائرية، مطالبين فيه بوضوح باستقلال الجزائر، تحت عنوان "الجزائر خارجة عن القانون".[24]
- أصدر الأستاذ "أندري ماندوز" في سنة 1961م، كتابه "الثورة الجزائرية من خلال النصوص" ليعبر عن تضامنه مع القضية الجزائرية.[25]

- ➢ وتحدث شارل هنري فافرود في كتابه "Le FLN et L'Algérie"عن السياسة الاستعمارية في الجزائر والحركات السياسية الجزائرية واندلاع الثورة وأسبابها ومراحلها، وحاول أن يبرز دور فرنسا الحضاري في مختلف المجالات.[26]
- ➢ وصدر سنة 2012م كتاب L'Humanité censuré1954-1962, un quotidien dans la guerre d'Algérie، لمؤلفيه الصحفية الفرنسية ذات الأصول الجزائرية "روزا موساوي Rosa Moussaoui" والمؤرخ آلان روسيوAlan Rousseau المتخصص في الحركات التحررية، جمع الكتاب مقالات صحيفة "لومانتيي" الشهيرة، التي كتبها محرروها ومراسلوها كتغطيات ميدانية أو تعليقات نقدية على أحداث وتطورات سياسية مست واقع الكفاح الجزائري، ولكنها لم تصدر أبدا بسبب التدخل القوي والمباشر للسلطات الفرنسية لحجب كل ما لا يخدم سمعتها كدولة ديمقراطية تنتهك حقوق الإنسان.[27]

هذا على غرار كتابات جون بول سارتر[28]، بول إينيسار Paul Henissart[29]، لورون تيس Laurent فليب راتPhilippe Ratte[30]، مارسيل ايقرتوMarcel Agarto[31] وغيرهم ممن كانت لهم كتابات ودراسات تحاول أن تنصف الثورة الجزائرية.

3.نماذج من الكتابات الروسية حول الثورة الجزائرية:

وبالنسبة للكتابات الروسية فقد قدم روبرت لاند Robert Land [32] 19 كتابا خصص أغلبها للقضايا الجزائرية، وذلك من خلال دراسته لتطور الحركة الوطنية الجزائرية، والتقائه بالعديد من الشخصيات والقادة الجزائريين بداية من مهرجان الشبيبة بموسكو سنة 1957م، وبعد الاستقلال قام بزيارة الجزائر سبْع مرات، له علاقات كبيرة مع شخصيات بارزة في الكفاح الوطني منهم: رضا مالك، محمد الصديق بن يحي، عمر أوصديق، أحمد توفيق المدني وغيرهم كثير، إن صدى الثورة العالمي وأفكارها ترسخت عند

هذا المستشرق، وأثارت لديه اهتماما كبيرا بخصائص التطور التاريخي للجزائر بصفة عامة وتاريخ الثورة بصفة خاصة[33]، حيث درس الفترة من 1830م إلى 1962م من تاريخ الجزائر، دراسة وتحليلا، فكتب "كفاح الشعب الجزائري ضد الاستعمار الأوربي(1830-1918)م"، و"تصاعد الحركة المناهضة للاستعمار في الجزائر1918م-1931م"[34]، و"أزمة النظام الاستعماري في الجزائر 1931م-1954م"، و"تاريخ الثورة الجزائرية 1954م-1962م"، وتطرق لقضايا تاريخية واجتماعية وسياسية وأدبية...الخ، وكتب كذلك "الأفكار الاشتراكية في الوثائق البرامجية لجبهة التحرير الوطني (1954-1962)م، المشاكل الأيديولوجية لبلدان آسيا وإفريقيا" سنة 1970م، وله أيضا "تكون جبهة التحرير الوطني في الجزائر سنة 1966م، "الجزائر على طريق جديد" و"الجزائر في مفترق الطرق من بن بلة إلى بومدين" سنة 1970م[35]، وحسب الأستاذ عبد العزيز بوباكير فإن "مؤلفات روبرت لاند عن الجزائر تمثل سجالا صارما ونزيها في وجه التشويه والتحريف الذي تعرض لهما تاريخ الجزائر في المؤلفات الغربية بصفة عامة...رغم ما يمكن أن يثيره توظيفه لمقولات المنهج الماركسي على مجال التاريخ الجزائري بخصوصياته من جدل وخلاف..."[36]، حيث وضح نفس الكاتب أن روبرت لاند قام بتحليل الأرشيف الفرنسي، ودرس صحافة ذلك الوقت، ونقد التدوين التاريخي الفرنسي الخاص بكل فترة مدروسة، ووظف مراجع بأكثر من عشر لغات، وهو أول من أدخل في التداول العلمي في روسيا مؤلفات المؤرخين الجزائريين أمثال: أبو القاسم سعد الله، مبارك الميلي، محمد الميلي، عبد الله شريط، أحمد توفيق المدني، تركي رابح وغيرهم.[37]

أما كوزمين أ. ي. Kuzmin.A.Y فقد كتب "الوثيقة البرامجية للثورة الجزائرية- الميثاق الوطني للجمهورية الديمقراطية الشعبية" سنة 1979م، ونشر مالا شينكو ألكسي Mala Chinko Alexei "الأيديولوجيا الرسمية للجزائر المعاصرة" بموسكو سنة 1983م، و" تطور الأيديولوجية جبهة التحرير الوطني" سنة1969م لغلو شكوف.ف.ي Gloire

Shkoof.F.Y، وفوليانسكي.ف Volyansky.V وتراسكو نوفا.أ Trasco Nova.a بعنوان "الجزائر من التحرر الوطني إلى التحرر الاجتماعي(1962-1976)م" سنة 1976م، وكتب خميلوفا.ذ Khmilova.y "السياسة الداخلية للدولة الجزائرية في فترة الكفاح الشعبي التحرري ضد المستعمرين الفرنسيين" سنة 1962م[38]، بالإضافة إلى العديد من الكتابات التي تناولت الثورة الجزائرية.

كما يؤكد الأستاذ بوباكير أن الفضل يعود للثورة الجزائرية وماحملته من أفكار وقيم ومبادئ في توجيه أنظار المترجمين الروس إلى إبداع الكُتاب الجزائريين، ففي عهد الثورة برزت في روسيا الحاجة الملحة إلى تعريف الرأي العام الروسي بالجزائر وقضيتها وتاريخها، فبعد مرور سنتين على اندلاع ثورة نوفمبر ترجمت إلى اللغة الروسية روايتا محمد ديب "الدار الكبيرة" و"الحريق"،[39] وظلت الترجمة منحصرة أساسا في إبداع محمد ديب طيلة فترة الثورة، فصدرت له بالروسية سنة 1958م مجموعته القصصية "في المقهى"، كما ترجمت للروسية رواية "إغفاءة العادل" لمولود معمري، وكذلك "الربوة المنسية" سنة 1966م، ورواية مالك حداد الانطباع الأخير"[40]

4.نماذج من الكتابات اليابانية حول الثورة الجزائرية:

تعود العلاقات الجزائرية اليابانية إلى الفترة الاستعمارية، فقد كانت معرفة اليابانيين عن الجزائر في إطار الاستعمار الفرنسي، ومن خلال المصادر الأوربية والفرنسية التي كانت تروج بأن الجزائر جزء من فرنسا، ورغم ذلك اخترقت اليابان هذه الدعاية وسمحت بفتح مكتب لجبهة التحرير الوطني بطوكيو سنة 1958م، الأمر الذي مكن اليابانيين من التعرف مباشرة عن القضية الجزائرية والشعب الجزائري بمنظور منفصل عن فرنسا، فكسبت الثورة الجزائرية تعاطف اليابانيين وخاصة الشباب والطلبة.

فتح المكتب في وقت كانت فيه الثورة التحريرية الجزائرية في أوج مراحلها ضد الاستعمار الفرنسي وحلفائه في الغرب من خلال الحلف الأطلسي، هذا الأخير الذي كان في حرب مع الجزائر من خلال فرنسا العضو القيادي في الحلف والتي كانت تعتبر الجزائر جزءا من التراب الفرنسي، وهي مرحلة كانت فيها اليابان تحت التأثير الغربي المباشر، وبقوة سياسية وعسكرية نتيجة الشروط الانهزامية التي فرضت عليها من طرف الحلفاء في نهاية الحرب العالمية الثانية.[41]

يذكر ماساتوشي كيسايتشي Masatoshi Kisaichi[42] أن من بين أهم الدراسات اليابانية حول الثورة الجزائرية دراسة أنجزت من قبل Keiko Yokoi وموضوعها "شؤون الشرق الأوسط في الصحف اليابانية من خلال مضمون مقالات نشرتها صحيفة Asahi[43] حيث تطرقت للتطورات التي حصلت في منطقة الشرق الأوسط مع التركيز على تحليل أوضاع كل بلد من البلدان بما فيها الجزائر، وكانت النتيجة أنه خلال الفترة الممتدة من سنة 1960م إلى سنة 1965م أن عدد المقالات المكرسة للجزائر تحتل مقدمة الترتيب من حيث العدد والحجم[44]، حيث أن الأخبار المتعلقة بالثورة الجزائرية كانت تستدعي اهتمام اليابانيين يومئذ، مما يجعلنا نلمس مدى الأهمية التي كان اليابانيون يولونها لهذا البلد.

كما نشر الباحث "توكوسا بورودان Tokosa Borodan" الذي شغل منصب الأمين العام لجمعية الصداقة اليابانية –الشمال إفريقية[45]، كتاب "الثورة الجزائرية" سنة 1960م عن دار النشر كوبوندر Kopunder، و"حرب التحرير الجزائرية: سبع سنين ونصف من عمر جبهة التحرير الوطني" الصادر سنة 1962م بدار النشر أووكي شينشو Aoki Shinshu، وقام بترجمة العديد من الكتب حول الثورة الجزائرية.[46]

ويذكر كازو مياجي Kazuo Miyaji بأنه تعرف على القضية الجزائرية، وهو طالب في جامعة اللغات الأجنبية بطوكيو بقسم اللغة الفرنسية، ويعود الفضل في ذلك إلى سوزومو طانقاشي الذي قام بتعريفه بالقضية الجزائرية، وكان يحضر اجتماعات لمناقشة الوضع في الجزائر من تنظيم مكتب جبهة التحرير الوطني، فقدم أطروحته حول مقارنة سياسة منديس فرانس في البلدان المغاربية الثلاثة[47]، وكذلك حضر لأطروحة الأستاذية بعنوان "مصادر حرب الجزائر"، وقدم رفقة الأستاذ أ. جفلاط دراسة بعنوان "الإصلاح الاقتصادي وتأثيره في القطاع الصناعي في الجزائر" سنة1994م[48].

وقدمت نوريكو أوياmada Noriko Oyamada في رسالة التخرج في قسم الليسانس موضوع حول الجزائر بعنوان "سياسة المحتشدات المطبقة خلال حرب التحرير الجزائرية"، وتقول نوريكو أنه بعد التحاقها بمعهد الدراسات لمرحلة ما بعد التدرج شرعت في دراسة تاريخ الجزائر الحديث تحت إشراف الأستاذ كوجي إينوي Koji Inoué الخبير في التاريخ الفرنسي[49]، وكان موضوع أطروحة الدكتوراه "الاستعمار الفرنسي بالجزائر تنظيماته ومراحل تطوره...السياسة العقارية وأثرها على تحول المجتمع الريفي" سنة2014م، وتهدف هذه الدراسة إلى المقارنة بين قطاعين زراعيين أحدهما غني وعصري تم تطويره على يد المستوطنين الأوربيين، وثانيهما قطاع فلاحي تقليدي محروم ومتخلف بسبب صغر ملكيات الجزائريين التي تحتل حيزا صغيرا جدا.[50]

الخاتمة:

في ختام الموضوع نقول إن هذه عينات من الكتابات الأجنبية حول الثورة الجزائرية، وليس كلها وهو ما يؤكد أن الثورة الجزائرية كانت فضاء مفتوحا للجميع بغض النظر عن معتقداتهم الدينية أو الإيديولوجية، سواء المدافعين عنها وعن العدالة والحرية أو الذين ناقشوا الموضوع في إطار السياسة الفرنسية في الجزائر.

ان اهتمام الأجانب بالكتابة حول الثورة الجزائرية لهو دليل قاطع على أن الثورة الجزائرية تعتبر حدثا تاريخيا استثنائيا نظرا لظروفها وأسبابها ومواجهتها أعتى قوة في ذلك الوقت، وبما أن الثورة الجزائرية من الأحداث التاريخية المهمة في التاريخ المعاصر فهي لا تعنينا وحدنا فقط، بل تعني كل مهتم بالظاهرة الاستعمارية في العصر الحديث عموما وتاريخ الجزائر خصوصا.

الهوامش:

---

[1]-سعيد بورنان، شخصيات بارزة في كفاح الجزائر(1830-1962) م أبرز قادة ثورة نوفمبر 1954م، ج3، ط2، دار الامل للطباعة والنشر، الجزائر، 2004م، ص56.

[2] -أنيسة بركات، الوثائق، الكتب وقيمتها بالنسبة لتاريخ الثورة، الطريق إلى نوفمبر كما يرويها المجاهدون، الملتقى الوطني الأول لتاريخ الثورة، مج1، ج2، ديوان المطبوعات الجامعية، أكتوبر 1981م، ص333.

[3] -Roymond Kromenacher, Le Gaullisme. Guide bibliographique, Cahiers de l'Institut d'études politiques, Université des sciences juridiques, politiques et sociales, 7, paris, 1971,

نقلا عن: يحي بوعزيز، ثورات القرن العشرين، 2008م، المرجع السابق، ص391.

[4] -محمد علال، الكتابات الفرنسية التي تسيئ لتاريخ الجزائر: www.djazairess.com, 15/03/2019, 07 :56.

[5] -Achour cheurfi, Dictionnaire des livres sur la révolution Algérienne de 1954 à nos jours, centre national d'Etudes et de recherches sur le mouvement national et la révolution du 1er novembre 1954, Algérie, 2007, p9.

[6] -Ibid, p5.

[7] -يحي بوعزيز، ثورات القرن العشرين...، 2008م، المرجع السابق، ص391.

[8] -أمحمد المالكي، الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1994م، ص112.

[9] -يوسف مناصرية، "آراء المؤرخين الفرنسيين في كتابة تاريخ الجزائر من خلال كتابات جون كلود فاتان"، مجلة الدراسات التاريخية، مج 03، ع05، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ص191.

[10] " –جعفر بن صالح عبد حميد، تاريخ الثورة يكتبه الفرنسيون الجزائريون يتعاطون معه " على استحياء

, 29/03/2019, 11:23./http://www.elkhabar.com

[11] –يحي بوعزيز، ثورات القرن العشرين...، 2008م، المرجع السابق، ص393.

[12] –عبد القادر شرشار، "الثورة الجزائرية في تمثلات الآخر قراءة محمد حربي وجيلبر مينيي لكتاب "أكذوبة فرنسية، العودة إلى الحرب في الجزائر" لجورج مارك بنغوم"، مجلة الحضارة الإسلامية، مج9، ع 12، ص80.

[13] –سعيد جلاوي، "الصدى الفكري والأدبي للثورة الجزائرية في منشورات مجلة الفكر التونسية"، مجلة المعارف، ع20، البويرة، جوان 2016م، ص283.

[14] –خليل حسن الزركاني، الموقف القومي للشعب العراقي تجاه الثورة الجزائرية، وزارة المجاهدين، (ط.خ)، الجزائر، 2007م، ص08.

[15] –خليل حسن الزركاني، المرجع السابق، ص09.

[16] –عمر بوضربة، أحمد الشقيري دبلوماسي...في خدمة القضية الجزائرية، الملتقى الدولي السابع حول الثورة الجزائرية في الكتابات العربية والأجنبية، 17–18 أكتوبر 1955م، جامعة 20 أوت 1955م، سكيكدة، ص74.

[17] –خليل حسن الزركاني، المرجع السابق، ص10.

[18] – نفسه، ص11.

[19] –جمال الدين الألوسي، الجزائر بلد المليون شهيد، وزارة الثقافة والاعلام، مديرية الاعلام العامة، السلسلة الاعلامية 12، مطبعة الجمهورية، 1970م، (د. م)، ص20.

[20] – جمال الدين الألوسي، المرجع السابق، ص53.

[21] –نفسه، ص39.

[22] –نفسه، ص55.

[23] – جعفر بن صالح عبد الحميد، http:/wwww.elkhabar.com, 29/03/2019, 11:23.

[24] -Colette et Francis jeanson, L'Algérie hors la loi, op, cit, 2006, P12.

[25] -أندريه ماندوز، الثورة الجزائرية من خلال النصوص، توطئة وتقديم: عبد العزيز بوتفليقة، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، 2008م، ص07.

[26] -Charle Henri Favro, Le FLN et L'Algérie, Paris, 1962, p351.

[27] -نوال رضا، الثورة الجزائرية من منظور الصحافة الفرنسية قراءة تحليلية لكتاب L'Humanité censuré، مجلة قضايا تاريخية، ع01، 2016م، ص159.

[28] -جون بول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار، تر: محمد معراجي، منشوراتANEP، الجزائر، 2007م، ص65.

[29] -Paul Henissart, Les Combatants ducrepiscule. La dernière année de L'Algérie Française (Wolves in the city), traduit de l'Américaine par Bertrand Fourmels, Paris, 1970, p252.

[30] -Laurent Thies et Philippe Ratte, La Guerre d'Algérie ou le temps des méprises, tours, 1974, p303.

-Marcel Egreto, Réalité de la Nation Algérienne, Paris, 1960, p349[31]

[32] -روبيرت لاند من مواليد 23 مارس 1931 بموسكو، درس في معهد الاستشراق بموسكو (1853-1948)م، ونال شهادة الدكتوراه من معهد الاستشراق لأكاديمية العلوم السوفيتية في الفترة الممتدة ما بين (1954-1957)م، عنوانها "حركة التحرر الوطني في الجزائر (1939-1962)م، نشر حوالي 282 كتابا، خصص منهم 19 كتاب للجزائر، كرمه رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة سنة 2005م بمناسبة الذكرى الخمسين لاندلاع الثورة التحريرية، كما كرمته جامعة الجزائر1. انظر: "جامعة الجزائر تكرم المستشرق الروسي روبرت لاند"، منبر الجامعة، ع122، (د.ت)، ص04.

[33] – عبد العزيز بوباكير، الجزائر في الاستشراق الروسي، تقديم: أحسن بشاني، دار ميم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2018م، ص-ص(81-82).

[34] –جعفر خلوفي، عبد العزيز بوباكير...الجزائر كما رآها الروس، 31 أكتوبر 2018، www.alaraby.co.uk/culture/2018/10/31, 26/03/2019, 22 :00.

[35] –عبد العزيز بوباكير، المرجع السابق، ص80.

[36] –نفسه، ص82.

[37] – نفسه.

[38] –نفسه، ص100.

[39] www.eldjoumhouria.dz/art.php?Art=50910k , 27/03/2019, 11:24.-

[40] –عبد العزيز بوباكير، المرجع السابق، ص-ص(75-76).

[41] –ماساتوشي كيسايتشي، إسماعيل دبش، اليابان والجزائر تاريخ 50 سنة من الصداقة، تر: حاج مسعود وآخرون، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2014م، ص49.

[42] –أستاذ بجامعة صوفيا.

[43] –صحيفة أساهي شينبون اليابانية، هي أحد أشهر خمسة صحف في اليابان، يبلغ عدد النسخ المتداولة منها وزعت أساهي بعد جريدة يوميوري، حوالي 11.39 مليون نسخة يوميا ما يجعلها ثاني أكثر الصحف انتشارا في العالم وأول مرة في أوساكا في 25 يناير 1879م. أنظر: www. ar.wikipedia.org, 27/03/2019, 21:16.

[44] -Keiko Yokoï, Les informations sur le Moyen Orient traitées dans les journaux japonais, un mémoire de licence, 1988, université Sophia. نقلا عن: ماساتوشي كيسياشي، العلاقات اليابانية نموذج للتضامن والتعاون على درب السلم والازدهار، ص-ص(19-21)

[45] -بادر العديد من الشخصيات المنتمية إلى شتى المشارب السياسية والفئات المهنية، من أمثال البرلمانيين: توكوما اوتسونوميا، ياسوهيرو ناكاسون، سابورو إيدا، كينوزو تانغ، والصحفي يوشيرو موطاغوتي...إلخ، بتأسيس جمعية الصداقة اليابانية الشمال إفريقية في 14 فيفري 1960م، تمثلت مهامها في مساندة الكفاح التحرري الجزائري، وتمتين علاقات الصداقة بين البلدين بعد الاستقلال. انظر: ماساتوشي كيسياشي، المرجع السابق، ص25.

[46] -نفسه، ص25.

[47] -كازاو ماياجي، دراساتي حول الجزائر منذ 1958م، المرجع السابق، ص221.

[48] -نفسه، ص-ص(222-224).

[49] -نوريكو أوياما‌دا، ذكريات من زيارتي الدراسة وأبحاثي في تاريخ الجزائر، المرجع السابق، ص303.

[50] -نفسه.

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 96-119

عقيدة الموت وعبادة الجماجم في غرب إفريقيا

The doctrine of death and the cult of skulls in West Africa

شعباني نور الدين *
جامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة (الجزائر)
nourchabani@yahoo.fr

معلومات المقال

تاريخ الإرسال
2022/05/15
تاريخ القبول
2022/06/05

الكلمات المفتاحية:
عقيدة الموت، عقيدة الجماجم، غرب إفريقيا، الوثنية، الطقوس الجنائزية، عبادة الأسلاف،

الملخص:

تعد عقيدة تقديس رفات الأجداد في غرب إفريقيا من أقدم المعتقدات لأنها مرتبطة بقضية الخلود التي كانت وما تزال أهم القضايا التي شغلت الإنسان منذ القدم، حيث تسمح هذه العقيدة لأقارب الميت بالعيش بأقل حزنا وشعورا بالفراق. ولقد ترتب عن هذه العقيدة الكثيرة من الطقوس التي كان لها الأثر المباشر على الحياة الاجتماعية لمجتمعات غرب إفريقيا.

فهذه العقيدة ترتب عنها عبادة الأسلاف و أرواحهم لدى شعوب غرب إفريقيا، عن طريق الاحتفاظ بجمجمة الجد الميت وتحويلها إلى شيء مقدس يضاهي مرتبة الآلهة. بحيث أصبحت هذه العقيدة تدخل في تفاصيل الحياة اليومية لشعوب غرب إفريقيا، من خلال التقرب منها من طرف العائلة والأحفاد بغرض طلب خدمة كطلب حماية، أو صحة، عمل ، نجاح ، زواج، الخ)، أو بغرض شكر الأجداد على المعروف الذي قدموه لهم. وبهذا تحولت هاته العقيدة محور كل الحياة اليومية لشعوب وممالك غرب إفريقيا بحيث ارتبطت بها كل السلوكيات اليومية للمجتمعات والأفراد. كما أصبحت الطقوس الخاصة بهذه العقديتين مظهرا من مظاهر حضاراتهم والفلكلور الثقافي والديني والاجتماعي لهذه الشعوب، الذي من خلاله يمكننا فهم وتحليل الكثير من الظواهر الاجتماعية وحتى الاقتصادية في ممالك غرب إفريقيا التي ما تزال نقص النصوص المكتوبة فيها تشكلا لعائق الأكبر في تدوين تاريخها الاجتماعي والديني والثقافي.

Article info

Received:
2022/05/15
Accepted:
2022/06/05

Abstract:

The doctrine of the sanctification of ancestral remains in West Africa is one of the oldest beliefs because it is linked to the issue of immortality, which was and still is the most important issue that has preoccupied man since ancient times, as this belief allows the relatives of the dead to live with less sadness and a feeling of separation. It had a direct impact on the social life of West African societies.

This belief resulted in the worship of the ancestors and their souls among the peoples of West Africa, by keeping the skull of the dead grandfather and turning it into something sacred comparable to the rank of the gods. So that this belief has entered into the details of the daily life of the peoples of West Africa, through getting close to them by the family and grandchildren for the purpose of requesting a service such as a request for protection, health, work, success, marriage, etc.), or for the purpose of thanking the grandparents for the favor they gave them. Thus, this creed became the focus of all the daily life of the peoples and kingdoms of West Africa, so that all the daily behaviors of societies and individuals were linked to it. The rituals of these two faiths have also become a manifestation of their civilizations and the cultural, religious and social folklore of these peoples, through which we can understand and analyze many social and even economic phenomena in the kingdoms of West Africa, in which the lack of written texts still constitutes the biggest obstacle in writing down their history. Social, religious and cultural.

Key words:
Doctrine of death ; skulls creed ; west Africa ; idolatry ; funeral rites ; Ancestor worship.

مقدمة:

لقد شغلت قضية الموت والخلود لدى الإنسان معضلة أزلية، حيث تركت لنا مختلف الكتابات والنقوش والرسومات التي تركتها مختلف الحضارات القديمة على اختلاف مشاربها، أن الإنسان كان دائما في تفكير مستمر من اجل إيجاد حل لهذه المعضلة والبحث عن الخلود الأبدي، بدء بجلجامش في حضارات الألفية الرابعة قبل الميلاد، إلى غاية الفلاسفة الوجوديين في الفترة المعاصرة، ولما كان الموت واقعا حتميا لجأ الإنسان إلى البحث عن ملاذ من أجل الخلود عبر اللجوء إلى معتقدات تسمح له بتحقيق الخلود بطرق أخرى .

وإفريقيا الواقعة جنوب الصحراء لم تستثنى من هذا الجدل، حيث شغلتها مشكلة الموت والخلود ولجأت إلى معتقدات تحقق لهم تعويض فراق لأقرباء والأجداد والأحباء عن طريق عقيدة الموت والجماجم، التي من خلالها منحوا لأجدادهم الخلود من جهة ومن جهة أخرى خففوا عن أنفسهم ألام فراق الآباء والأحباب. لهذا خصصنا موضوع عقيدة الموت وعبادة الجماجم في غرب إفريقيا هدفا لهذه الدراسة التي خصصناها لهذه الورقة

البحثية من خلال إشكالية تبحث عن حقيقة هذه العقيدة، وأهم تفاصيل طقوسها والدور الذي تركه هذا المعتقد في المجتمعات التي آمنت بها.

1 ـ عبادة الأجداد في إفريقيا بين الديانة و المعتقد:

إن كلمة معتقد مشتقة من كلمة عقد وتبنى، وهي تعني حق الإنسان في أن يعقد القلب والضمير على الإيمان بشيء معين إيمانا راسخا شاملا من الشك حيث يلزم نفسه به. وبالتالي فإن سلوكه يكون استجابة لهذا المعتقد، لهذا فالمعتقد هو قضية محصورة بين الإنسان ونفسه، فلا رقيب ولا محاسب له إلا نفسه وقناعاته و ضميره، بينما الدين فهو لا يرتبط فقط بالإيمان وإنما يكون متبوعا بالطاعة وإتباع دستور أو شريعة كاملة متكاملة، ويترتب عنه جزاء و عقاب[1].

بينما نجد أن اغلب الباحثين في ميدان التاريخ أو الانثروبولوجيا في إفريقيا جنوب الصحراء دأبوا على استخدام مصطلح عقيدة على عبادة الأسلاف أو الأجداد، وقد شاع استخدام هذا المصطلح بين الكُتَّاب الأفارقة، حتى أصبح ملازما لوصف كل أديان ومعتقدات غرب إفريقيا. لكن هناك باحثون أفارقة يعترضون على هذا التعميم ومنهم الباحث السوداني عاصم محمد حسن محمد، حيث يذهبون إلى أن هذا الآمر ليس عبادة بالمفهوم المعروف؛ حيث يرون أن للأسلاف دورًا في المعتقدات التقليديَّة الإفريقيَّة ولكن تسمية الديانات الإفريقيَّة بهذا الاسم يُعَدُّ إفراطًا في تبسيط المصطلح[2].

وكان للباحثين الغربيين في خمسينيات القرن الماضي دور كبير في إطلاق عبارة دين على المعتقدات الإفريقية، من خلال مجموعة من علماء السلالات البشرية والأنثروبولوجيين، حيث ذكروا أن المبشِّرين الذين أتوا إلى قارة إفريقيا القرن 16م، وجدوا الشعوب الوثنية تعتقد بإله بأشكاله المختلفة، أو ما أطلق عليها اسم الديانات التقليدية، لكن يبدو أن هناك صعوبة كبيرة لفصل بين الشعائر التقليديَّة ونمط الحياة اليومية عند

أصحاب الديانات التقليديَّة الإفريقيَّة؛ حيث نجدها كلها متداخلة في مفاهيمها وطقوسها العلاجية والجنائزية وأعيادها واحتفالاتها. لكن الاستعمار الأوربي ساهم في تحويل تلك المعتقدات وتلك السلوكيات إلى ديانات في أوساط الشعوب الإفريقية الوثنية و اللّادينية من أجل أغراض سياسية استعمارية تهدف إلى تسليط قبيلة على حساب قبيلة أخرى مستعملا النزعة الدينية[3].

ومن الباحثين الغربيين الذين أطلقوا على عقيدة عبادة الأسلاف مصطلح عبادة أي دين، هو هاربرت سبنسر(*Herbert Spencer*) عام 1885م في كتابه "مبادئ علم الاجتماع، حيث أطلق عليه مصطلح عبادة الأسلاف(*ancestor worship*)، وقد استخدم سبنسر المصطلح بناءً على تأمله الخاص لعقائد الغرب الإفريقي، وصار المصطلح ذائعاً وشائع الاستخدام بين الكتاب الأفارقة منذ ذلك الوقت[4].

لكن هناك من باحثي الغرب الإفريقي من يعترض على هذه التسمية، ويرون أن الأمر ليس عبادة بالمعنى المعروف، حيث يقول الباحث كوفي أسار(Kofi Asare) بأن للأسلاف دور كبير في المعتقدات التقليدية الإفريقية، ولكن ليس لدرجة أن نطلق عليها مصطلح ديانات، فرغم ما للأجداد من احترام خاص، من طرف الأبناء الذين يحرصون على إطعامهم، واستشارة أرواحهم في أغراض علاجية روحية، ولكن لم يصل الأمر إلى عبادة محضة[5].

وعموما فإن الأفارقة هم أكثر الناس استخداما للدين في كل حياتهم، حيث يشغل الدين كل تفاصيل حياتهم، لهذا يقول الباحث مبونو أوجيكي (Mbonu Ojike)[6]: «إذا كان الدين هو ما يُتاح قبوله لكل البشر فإفريقيا ليست لها دين، أما إن كان الدين يعني: العمل أكثر من الكلام؛ فإن إفريقيا متدينة»[7].

2 ـ الروح و الموت عند شعوب غرب إفريقيا:

يقول العالم الاثنولوجي الفرنسي دومنيك زهان(Dominique Zahan)[8] : « إن إشكالية الحياة والموت في إفريقيا تشكل أساس الإحساس الديني والعمق اللاشعوري للبديهة الفلسفية عند أهلها»[9].

أي أن الموت والحياة كلاهما صفتين خاصتين متلازمتين بالكائن منحهما له الخالق، فهما الدلالات الأساسية للوجود، فلا وجد للموت بدون وجود الحياة ولم تكن الحياة تعطى للكائن الحي لو لم تكن هناك موت. فكل صفة مرتبطة بوجود الأخرى. ففي سياق مثل هذه الجدلية جاءت جميع أساطير الموت الأفريقية، بعض هذه الأساطير هي دلالات بسيطة تعبر عن حالة نفسية إنسانية للإنسان الإفريقي والبعض الآخر يبحث عن صيغة لخلود الإنسان، فتحولت الأسطورة إلى قناعة ومنها إلى عقيدة حتى أصبحت في مقام الدين والعبادة. لهذا سنحاول التقرب أكثر من هذا المفهوم من خلال التطرق إلى نماذج من هذه المعتقدات والطقوس المترتبة عنها في غرب إفريقيا.

1.2ـ مفهوم الروح و الموت عند شعب الكورمبو[10] (بوركينا فاسو):

يعتقد الكورمبو أن الروح متحركة وتستطيع مغادرة الجسد وخاصة خلال النوم، وهي غير مرئية بالنسبة لعامة الناس إلا بالنسبة لطائفة تسمى بيريفو(Birifo)[11] الذين يستطيعون مغادرة الجسد والعودة متى يشاؤون. وعموما فهم يعتقدون أن الروح أو ما يعرف عندهم بـ"يادوهي" (Yaduhey) هي بمثابة طاقة منتشرة في كل شيء له حياة، فهي مظهر الحياة أو هي التي تساهم في تنمية حياة الإنسان، الحيوان، النبات ، وحتى الشمس والرياح وغيرها،أما فيما يخص الإنسان فإن الروح يمنح له جزء منها من طرف والده، وجزء آخر من طرف أحد أجداده لأبيه، في غالب الأحيان يكون والد أبيه وفي حالات أخرى قد يكون عمه الأكبر، فالطفل حديث الولادة هو خليفة أو استمرار للفقيد ويسمى أهوت(Ahute)، وفي بعض الأحيان يعطى له اسمه، ولمعرفة الجد الذي خلفه هذا المولود الجديد، هناك عدة طرق، منها حركات الطفل خلال فترة الحمل، أو

رصد بعض العلامات عند المولود الجديد، أو من خلال رؤية حلم متكرر تراه الأم خلال فترة الحمل، وإذا لم تحدث كل هذه الأمور فان العائلة تستند إلى أوجه الشبه بين المولود الجديد وأحد أجداده[12].

2.2 ـ مصير الروح بعد الموت عند الكمبو:

إن حياة الإنسان لا ترتبط فقط بالأسلاف وإنما ترتبط أيضا بثعبان ذو حجم صغير الذي يخرج من الفرد ويوازيه و يموت في نفس الوقت معه، فروح الإنسان قد تنتقل إلى هذا الحيوان الذي يسكن عادة داخل حائط البيت، يسمى هذا الثعبان عند الكورمبو بـ"ابرام بوروغو" (abaram borogo)[13].

بعد موت الإنسان فإن الروح تتجه نحو الجنوب حسب بعضهم وإلى الغرب حسب البعض الأخر بينما الحقيقة أنها تبقى مع الأغراض الخاصة للميت وأخيرا تستقر في المكان المخصص للأسلاف والشعائر الممارسة بمناسبة الوفاة تحدد مصير الجثة من جهة ومصير الروح والقوى الحية، فهي تشمل مرحلتين: مراسيم الدفن العادية التي تقام مباشرة بعد الوفاة، ثم نهاية الحداد الذي يسمى عندهم "أهومنا" (ahomna)، والذي يقام بعد وقت معين من الدفن، والتي يهدف من خلاله إلى الالتحاق بالقوى الحية للميت الجديد و أجداده الموجودين داخل بيت الأجداد[14]

فهذه الشعائر تختلف حسب نوعية الميت: فالشيوخ وحدهم يتمتعون بمراسيم دفن كاملة بينما لا توجد مراسيم الرقص إذا كان الميت شابا وغير متزوج، أما المتوفى غير المختون، أو الميت بسبب الغرق، أو المصعوق بالبرق فلا تقام لهم مراسيم دفن[15].

3 ـ عقيدة الموت والجماجم في غرب إفريقيا:

1.3 ـ الأسس التي تقوم عليها عبادة الموتى و الأجداد في غرب إفريقيا:

يعتقد الأفارقة أن عبادة الموتى هي دعوة الخير التي يقدمها الأحياء للأموات هي بمثابة الصدقة، أو نوع من الخدمة وأداء واجب اتجاه الأشخاص الذين فقدوهم. حيث يعتني الأحياء بدفن موتاهم من خلال طقوس تعبر عن احترامهم الكبير للموتى. وهذا ما يطلقون عليه عبارة "جورا مانيوم" (jura manium)، وتعني حقوق الموتى مقابل الأحياء. فالإنسان منذ قصة هابيل وقابيل دأب على دفن موتاه حتى وإن كان هو السبب في موت الضحية، وحتى في الإسلام ينصُّ على أن إكرام الميت دفنه، لكن في إفريقيا جنوب الصحراء يرتبط الدفن بالطقوس والشعائر،فالطقس عندهم هو أساس العلاقة التي تربط الأحياء بالأموات: حيث يوجد الموتى ، توجد طقوس[16].

2.3 ـ عقيدة الموت و الجماجم:

إن عبادة الموتى هي تعبير عن حق وواجب الأحياء اتجاه الأموات، فإنها أيضا تأكيد أو حتى الاحتفال بحياة الأموات فيما وراء الحياة الأرضية، فهي عبارة عن احتفال باستقبال الموتى في عالم ما بعد الموت. فهذه العقيدة هي بمثابة تجسيد العلاقة والحوار بين عالم الأموات وعالم الأحياء والذي يحدث عن طريق الطقوس والشعائر الجنائزية .

3.3 ـ عقيدة الأجداد:

إن خاصية عقيدة الأجداد تكمن في هوية الميت، فبخلاف عقيدة الموتى التي تعبر عن اعتقاد بسيط بوجود حياة بعد الموت، فعقيدة الأجداد تقوم على استمرارية العلاقة والروابط الاجتماعية فيما بعد حياة الدنيا، فكل شيء يتم وكأنه هناك استمرارية بين عالم الأحياء وعالم الأموات على مستوى الظروف الاجتماعية، الإثنية، والاجتماعية. ففكرة الاستمرار تقوم على فهم ظروف الحياة الدنيوية انطلاقا من الارتباط بين أفراد العائلة أو المجتمع، حيث نستخلص نفس علاقات الترابط بين الأحفاد والأجداد الذين خضعوا لشعائر عقيدة الأجداد، فكل عائلة وكل مجموعة عشائرية، أو أثنية لا تقدم الولاء إلَّا

لأجدادها. فمن هذه الفكرة يمكن أن نؤكد بأن العبادات التي تُؤَدى للأسلاف هي تجاوز لعبادة الموتى.

1.3.3 ـ عقيدة الأجداد عند الباميليكي:

حسب الدراسة التي قام بها أنتا ديوب فإن عقيدة الأجداد عند الباميليكي موروث من الأجداد منذ عهد الفراعنة، والتي بدأت مع عملية تحنيط الموتى، والباميليكي الذين هربوا من تلك الحروب الطويلة في مصر نقلوا معهم أجدادهم وأجداد أجدادهم معهم من خلال الاهتداء إلى نقل جماجمهم ومن هنا بدأت عملية الاحتفاظ بجماجم الآباء داخل قلل من الطين ودفنها في زاوية من البيت لحمايتها من أي طارئ[17].

لكي تحظى بمكانة الجد هو أن تتمكن من القيام بتلك الرحلة نحو العالم الذي يعيش فيه أجيال من الموتى الذين سبقوهم في رحلتهم عند الإله، وهذه الرحلة تبدأ بالموت تنتهي بتنظيم الشعائر الرمزية الخاصة باحتفالات الجماجم، حيث يعود الميت لأخذ مكانة بين الأحياء، وهذه المكانة تتجسد عن طريق حجرة هي حجرة الجماجم أو حجرة الأجداد، التي يجب على كل عائلة أن تملكها، فهي ليست ضريحا وإنما هي غرفة حية ونشيطة مخصصة لميت واحد أو عدة أموات من العائلة، فهم يعدون حاضرون جسديا عن طريق جماجمهم، ويعدون أحياء لأنه يمكن استشارتهم، ويمكن إطعامهم وإشراكهم في كل الأحداث وكل القرارات الهامة الخاصة بالعائلة[18].

2.3.3 ـ أسس عقيدة الأسلاف عند الباميليكي:

ترتكز المعتقدات الدينية التقليدية للباميليكي على تقديس رفات الأجداد. وحتى يحظى أي إنسان بالتقديس كجد لا بد عليه أن يستوفي عددًا معينًا من الشروط منها: أن يموت ميتة جيدة، وهذا يعني ان لا يكون قد مات غرقا، أو انتحارا ؛ كما انه على الميت أن يكون متزوج في حياته وترك ذرية، بعدما يكون قد أظهر قدرًا كبيرًا من النزاهة

الأخلاقية خلال حياته ؛ وأن يكون قد خضعت وفاته للطقوس الاحتفالية الخاصة بالأسلاف. بعد الدفن والحداد، ننتظر بضع سنوات قبل تنظيم حفل لاستخراج الجمجمة وإعادتها إلى مقر العائلة حيث يمكننا العثور على جماجم الأجداد الآخرين الذين سبقوا المتوفى. إنه مكان الجمجمة هذا هو موقع القرابين وعبادات. إنه المكان المقدس بامتياز لامتياز الأسرة حيث يأتي أحفاد المتوفين "الأسلاف" لتقديم القرابين. لكن الأجداد ليسوا آلهة، بل وسطاء بين الله والناس. نحن لا نتحدث مباشرة إلى الله، بل إلى الأجداد[19].

بالنسبة لعقيدة الأسلاف، فإن الأمر يتعلق بتقديم القرابين في المكان المقدس حيث يتم تخزين الجمجمة المستخرجة. وقد يكون تقديم القرابين بغرض طلب خدمة (كطلب حماية ، أو صحة ، عمل ، نجاح ، زواج،...الخ) لنفسه أو لأحد أفراد أسرته، كما يمكن أيضًا أن بغرض شكر الأجداد على معروف حصلوا عليه. وغالبًا ما يكون وريث المتوفى الأسلاف هو الذي يقود الذبيحة التي تتكون من رش المكان بزيت النخيل أو الملح أو دم الحيوان (دجاج ، ماعز ، إلخ). بشكل عام ، يلجؤون إليه عندما يشعرون أنهم في خطر أو أنه لا يوجد شيء يعمل لصالحهم ولصالح أحبائهم. إن المكان الذي يتم فيه تخزين جمجمة السلف هو أيضًا أرضا مقدسة ويمكن للمرء أن يأخذ بعض من تربتها بغرض التبرك فيتم وضعها على جبين الأطفال مثلا[20].

1.2.3.3 ـ عقيدة الجماجم عند الباميليكي[21]:

إن التقاليد الخاصة بعقيدة الجماجم عند الباميليكي تعد وسيلة للتواصل بين الشخص المتوفى والأحياء، لأنها تجسد كلمة الأجداد وتتضمن مجموعة من الطقوس والصلوات والقرابين والأساطير، فالموتى ليسوا موتى رغم أنهم يحزنون عليهم و يعلنون وفاتهم ويقيمون الحداد عليهم[22].

فالموت عندهم هي حدث اجتماعي هام يسمح بتحديد المواقع الاجتماعية العائلية لكل ميت، كما انه يمثل مناسبة لإقامة الاحتفالات الفخمة، فهو يعكس طبيعة العلاقات الاجتماعية والأسرية المتينة التي تربط الأحياء بعالم الموتى، فالميتة التي يتم التشهير بها جيدا تبين العلاقة المتناسقة والهادئة مع عالم الأجداد، لكن الموت يمكن أن يكون أيضا علامة الاختلاف الوظيفي في العلاقة بين الأحياء والمفقودين. فمع الإعلان عن فقدان شخص ما فإن السؤال الذي يطرح هو عن أسباب وظروف الوفاة وهذه الأسباب هي التي تحدد إن كانت ميتة جيدة أم وفاة سيئة، وهنا تعود الكلمة الأخيرة للمنجمين وللخبراء ذوي المستوى العالي في معرفة التقاليد لتقرير ذلك بعد مساءلة الأرواح الوصية[23].

فهناك الموت الجيدة وهي خاصة برجل أو امرأة في سن متقدمة ولهم أحفاد كثيرون، وتكون الوفاة في البيت على السرير ومحاط بأحبابه وأولاده، و هذا ما يسمح له بتقديم وصيته و تعيين وريثه ويستفيد من كل الشعائر اللازمة، فالوفاة الجيدة تكون بتحضير من طرف الفقيد، وبالتالي فهو يستفيد من البركة التي تنعكس عليه وعلى عائلته، وهذا ما يخفف من آلام الانفصال عن عائلته لأنه حسبهم موعود بعالم أفضل مع الأجداد.

أما الوفاة السيئة عند الباميليكي فهي تلك التي تحدث خارج البيت أو خارج القبيلة بعيد عن أحبابه و أولاده وأقاربه، فمن أجل الاستفادة من كل الشعائر والطقوس الخاصة بالموتى التي تجعل الميت يلتحق بعالم الأجداد، لابد من الوفاة أن تكون داخل القرية وقريب من الأهل.

وتضاف إلى الوفاة السيئة تلك الوفاة التي تكون مفاجئة بسبب مرض قصير أو وفاة مريبة، فهنا ينسب سبب الوفاة إلى السحر، ومن الوفاة السيئة عند الباميليكي هناك الوفاة نتيجة حوادث السير، أو نتيجة المرض العضال الذي يطول بصاحبه وهو في كامل

شبابه و قوته، فهي كلها وفيات سيئة تمنع صاحبها من الشعائر التي توصلهم بعالم الأجداد[24].

4 ـ الطقوس الخاصة بعقيدة الموت و الجماجم:

1.4 ـ عقيدة نبش القبور والجماجم عند شعب الكوما:

إن ممارسة عادة نبش القبور والاحتفاظ بالجماجم في إفريقيا من الممارسات الشائعة، لهذا سنحاول تتبع هذه العملية عند شعب الكوما (les Koma) في الكامرون، ومجريات القيام بالشعائر التي يتم من خلالها ابتداء من دفن الميت الجد إلى نبش القبر وإخراج الجمجمة، وكذا الآلات المستخدمة، فعملية تحضير الجثة لهذه العملية تخضع أولا لسد كل الفتحات الموجودة في جسم الميت(العين، الأنف، الأذن، الفم ...الخ)، وهذا من اجل منع خروج الدم أو اللعاب، وبعد غسل الرأس ودهنها بمادة زيتية، سيتم لف الجسم العاري في قماش قطني على شكل مومياء، كما انه يجب الحرص على أن يكون انفصال الجمجمة عن الجسد بطريقة طبيعية من خلال التعفن الذي يصيب الجلد، فالكوما لا يقومون بالتنكيل بالجثة وإنما يتركون عملية انفصال الرأس عن الجسم تتم بطريقة طبيعية[25].

أما بالنسبة لأرملة أو أرامل الفقيد الذين يتم عزلهم فيقومن بالحداد (الذي يمارس أيضا بوظيفة الدفن) مباشرة بعد دفن الفقيد بحلق ودهن رؤوسهن بالزيت وأكسيد الرصاص، وتتكرر هذه العلمية صباحا و مساء لمدة سبعة أيام، ويحاول زوج الفقيدة أو زوجات الفقيد نسيان صورة الزوج الراحل وذلك بالاستعانة بدهن المعبد بدهن مستخلص من نبات يقولون انه يساعد على النسيان، حيث يعتقدون أن هذا الزوج الراحل سيبدأ حياة جديدة بالولوج في أجساد أقربائه الأحياء[26].

أما الجزء الأخر من الطقوس الخاصة بعقيدة الأموات والجماجم فتتمثل في قيام عائلة الفقيد أو الفقيدة ربط عنق الأرملة الفقيد بحبل مباشرة بعد دفنه حيث يذكرها الحبل بالروابط التي كانت تربطها بالفقيد، وبالتالي يمنعها من ممارسة العلاقات الجنسية بعد وفاته، وقد تدوم مدة الامتناع هذه إلى ستة أشهر بالنسبة للمرأة وأسبوعين بالنسبة للرجل[27].

تستمر حالة الحزن بمقدار المدة التي يستغرقها جسم الفقيد حتى يتحلل ويتحول إلى مجرد عظام، وانفصال الجمجمة عن بقية الهيكل العظمي، وهنا فقط يسمح بتوزيع تركته على الورثة، وهنا يقوم الابن الأكبر للفقيد بتنظيم هذه المراسيم، حيث يحرس على تخمير الجعة المصنوعة من السورغو التي جناه من حقل والده الراحل، وتعرف هذه الجعة باسم وار فوم (vvar vume) أو جعة الجثة، أو سول فوم (sul vume) اي جعة الحبل، ويحرصون على إخراج كل الأواني والكؤوس والأغراض الخاصة بالفقيد إلى خارج بيته ولا يعاد شيء منها إليه[28].

أما الطقوس النهائية فإنه يعلن عن بداية وضع جديد بالنسبة للفقيد، حيث يقوم كل المشاركين في هذه الطقوس بالجري نحو بيت الفقيد وهم يصرخون، وهنا يقوم كبير أهل القرية سنا بالوقوف أمام بيته ماسكا حزمة من الدخن ثم يبصق بجرعة من النبيذ عليها، وبعد برهة يخرج عنكبوت أبيض صغير من حزمة الدخن. إن خروج هذا العنكبوت عند الكوما هو دليل على حضور الفقيد معهم ورضاه، وهو أول رد فعل لروح الميت مع العالم الحي،لان هذه الحشرة تعتبر لديهم كبديل للجمجمة، وغياب العنكبوت يعني عدم موافقة الأجداد عن سلوك أسرة الميت، وفي هذه الحالة يعملون على إزالة الخلافات العائلية ولما يتم إعادة النظام الأسري يقوم بتكرار الطقوس والقرابين عدة مرات إذا اقتضت الضرورة.

إن المدة الفاصلة بين طقوس الجعة (جعة الجثة) وظهور العنكبوت تدوم بين سنتين إلى ثلاث سنوات، و هي طقوس ضرورية لانتقال الفقيد إلى مكانة قداسة الأجداد، وحتى تتم هذه المراحل بنجاح لابد أن يتم اختفاء أي اثر للجلد على الجمجمة، ويكون تنظيم هذه الطقوس على عاتق الابن الأكبر للفقيد ووريثه ووالدته، كما يتم دعوة أقارب وأصدقاء وحلفاء والده المتوفى لهذه الطقوس، لكن لا يحضر الجنازة في المقبرة إلا مجموعة صغيرة، وحتى ابنه لا يحضر إلى عملية فصل الجمجمة عن باقي الجثة، حيث يقوم كبار القرية بتعيين هذه المجموعة المكونة من بعض الأشخاص المخضرمين وبعض الشباب الذين يحملون جرار الجعة وبعض النساء كأخوات الفقيد أو بناته[29].

بعد فصل الجمجمة يتم نقلها إلى بيت الابن الأكبر للفقيد بعدما يتم وضعها داخل جرة من الطين، ويسهر على نقلها رجل مسن لأنهم يعتقدون أنه من يحمل الجمجمة سيموت بعد سنوات قليلة، كما أن الابن الأكبر للفقيد هو من يقوم بأول خطوات طقوس القرابين التي تنقل والده إلى عالم الأسلاف المقدسين، و بالتالي سترتبط بينهما علاقة جديدة، حيث تبدأ هذه الطقوس بذبح عنزة في الساحة الداخلية لمسكنه مرددا:" يا أبي أقدم لك كيسك" وهنا يأخذ الابن مغرفة كبيرة مملوءة بدم الذبيحة ويسكبها فوق الجمجمة، ثم بتوجه بالكلام إلى والده الذي أصبح من الأسلاف قائلا:" يا أبي لقد قدمت لك كيسك، إنني أصلي لك من أجل أن أكون سعيدا في حياتين وأن يكون لي محصولا زراعيا وفيرا ، وأن يكون لي أطفالا"[30].

إن اجتماع إحياء الطقوس يبدأ بشرب جعة الميت، كما يتم توزيع على الحاضرين لحم التيس الذي تم طهيه من طرف النساء، كما تستمر الرقصات و الأغاني التي ترافق الحفل إلى غاية المساء، في الوقت الذي تأتي مجموعة من الرجال لوضع الجمجمة على وعاء من الفخار ووضعها على شجرة التي تعتبر بمثابة مقبرة والتي تضم كل الجماجم للأشخاص المتوفين التابعين لنفس القرية، وهذا كله يتم دون التوقف عن الرقص والغناء،

بينما جماجم النساء توضع في مكان آخر. ونشير هنا إلى أن الوريث يمكنه فيما بعد أن ينشئ مخزنا لينقل إليه جمجمة والده[31].

إن تدشين هذا المخزن يتم عن طريق سكب الجعة ودم الحيوان (تيس أو دجاجة) الذي ذبح كقربان على الجمجمة، فإذا كان القربان من الدواجن فيتم إلصاق الريش الصدر عن طريق الدم المتخثر المسكوب على الجمجمة، وبمجرد وضع الجمجمة داخل المخزن لا يمكن أن يتم تحريك الجمجمة بغرض أي طقوس أخرى إلا بعد مرور عام كامل، حيث تجرى طقوس مماثلة على كل الجماجم.

2.4 ـ الطقوس الجنائزية بمنطقة (يورو بوركينا فاسو):

بالنسبة للنساء فإنه يتم تنظيف جثة المرأة المتوفاة من طرف أقربائها الذين يقومون بحلق رأس الفقيدة، ثم غسل جسدها بعناية قبل إعادة إلباسها ثوب جديد، ثم يتم لف جسدها في حصير من رأسها إلى قدميها، ويتم تثبيت الجثة على محمل عن طريق شريط قطني، ثم توضع على الأرض في فناء بيت والد زوجها، ورأسها يكون موجه نحو الشرق(القبلة). وخلال التحضيرات ومنذ الإعلان عن خبر الوفاة تقوم عائلة الفقيد بصنع طبل خاص بهذه المناسبة يسمى أكي سومبولا هم(*Aki sumbula hem*)، ويتكون من قارورة اليقطين كبيرة مملوءة بالماء وبداخلها قارورة من نفس النوع اصغر حجما بحيث فارغة تسبح داخل الماء، وقبل أن توضع أمام الميت فإن كل أفراد العائلة يشربون منها جرعة واحدة، ثم يضربون هذه الآلة التي تصدر صوتا على شكل إيقاع يسمى باغومدوغو بادومو (*bagumdogo badommo*)، وذلك طوال الطقوس التي تلي هذه المرحلة[32].

وفي الساحة التي يعرض فيها الميت يتم تنظيم جلوس الحاضرين على الشكل التالي: ففي الزاوية الجنوبية الشرقية يوجد مجموعة من النساء تقف مقابلة للجثة، أما مجموعة

الرجال فيجلسون في انحناء أمام مسؤولي القرية، وعند قدم الميت يضعون قرع الياقطين يجمع فيها دماء القرابين، وبالقرب منها يقف الكاهن محاط بشقيقتي الفقيدة، ومن ورائه يقف أحد الأقارب يتلو الصلاة الخاصة بهذه المناسبة. وخلال تلاوة تلك الصلاة يتم ذبح العديد من القرابين من بينها دجاجة التي يسيل دمها داخل قرع الياقطين بالإضافة إلى ثلاث عنزات تبرّع بها زوج الميتة أو أبنائها أو أقربائها. وخلال هذا يجلس الرجال القرفصاء من اجل مسح جبين الميتة من الغبار، ثم يحملون الميت على المحمل على صرخات الحزن التي يطلقها النساء، ولما يصل الموكب إلى المقبرة ودفن الميت يقوم حفار القبر بوضع الميت داخل قبره بتلاوة الصلاة التالية: " يا بيندانغو(Bindengo) تعالى واختر خليفتك على الأرض"، بعدها تأتي البنت الكبرى للراحلة بالجلوس على ركبتها بجانب لقبر من جهة الرأس وتلفظ اسم والدتها بصوت منخفض وتقوم إحدى النساء بوضع قليل من الغبار على كتفها[33].

وخلال خمسة أيام التي تلي عملية الدفن تقوم النسوة برقصة في ساحة القرية، أما زوج الراحلة فيتم حجره لمدة سبعة أيام، بعدها يقتادونه إلى الغابة حيث يتم حلق رأسه قبل العودة إلى بيته. ويجب الإشارة إلى الطقوس الجنائزية تختلف عند الرجل واختلف عند المرأة المتوفاة وهي الحامل، وتختلف عند الرجل الذي توفي في لبلد غريب عن أهله[34].

5 ـ مراحل طقوس تحضير جمجمة الميت وانتقاله إلى مرتبة الأجداد

عند غسل الميت يحظى الرأس بأهمية وعناية خاصة، وأول شيء يكون على الوارث الشرعي للجمجمة القيام به هو إغماض عين الميت، ثم فمه، والأنف والأذنين، وهذا من اجل منع أي تسرب للدم أو اللعاب، كما يتم سد الفم عن طريق قطعة قماش. وبعد عملية غسل الميت. بعد غسل الرأس ودهنه يتم وضع الجثة في وضعية الحنين، حيث يتم ربط الساقين والفخذين واليدين أين تربط حول الركبتين. أما أصبع الرجل الكبيرين فيربطان بعضهما ببعض بينما يتم رفع الرأس ولف الجثة بقماش قطني مع ترك الرقبة عارية

حتى لا تعيق عملية التعفن الطبيعية التي تفصل الجمجمة عن بقية الجسد، وحتى نسمح بانفصال الرأس نضع الجثة في شكل أفقي داخل القبر، ومع تعفن الجلد واختفائه تنفصل الجمجمة عن بقية الهيكل العظمي، وهذه العملية تقابلها شعائر ترافق عملية الدفن وهي شعيرة ربط خيط رقيق حول رقبة أرملة الميت، وهي إشارة لتذكير الأحياء بالرابطة التي تربطهم بالميت وبالتالي منعهم بإقامة أي علاقة جنسية بعد وفاته، لهذا فشعب الكوما يربطون الترمل بالامتناع عن ممارسة الجنس، فبالنسبة لكوما، فإن النشاط الجنسي للزوجين يستحوذ على طاقة يستمر نشاطها إلى ما بعد الموت؛ وهذه القوة هي التي ستقتل الحبيب في حالة خالف الأرمل ذلك[35] .

ولا تفك الأرملة أو الأرمل هذا الخيط إلى غاية انتهاء الحزن الذي يتم الإعلان عنه عن طريق طقوس النسيان، ويكون هذا الأمر متزامنا مع الانفصال النهائي للجمجمة عن بقية الجسد تحت التراب. وهنا يتحرر الميت من وضعه التائه وتتحرر الأرملة من الخضوع، علما أن مدة الحزن هي نفسها المدة التي تستغرقها الجثة حتى تتحلل وتتحول إلى هيكل عظمي. إن طقوس نهاية الحداد هي بمثابة الإعلان عن تحول إلى جد يستحق التقديس والعبادة، من خلال ظهور العنكبوت. وذلك عندما يقوم أكبر عنصر في القرية بوضع جرعة من النبيذ على كمية من دقيق الدخن فيخرج عنكبوت صغير، وهذا العنكبوت في اعتقادهم هو أول رد فعل للميت بعد تحوله إلى جدّ، إذ أن العنكبوت هو بديل للجمجمة. حيث نجد أنه عند سكان منطقة بينوي(la Bénoué)[36] بالكامرون فإن نجاح هذه الطقوس مرتبط دائما بظهور العنكبوت[37].

فعندما تنتهي طقوس جعة النسيان، وتتحرك العنكبوت، نكون قد وصلنا إلى آخر مرحلة من مراحل هذه الشعائر، فطالما أن الجمجمة لم تستخرج من القبر لا يعتبر الميت من عالم الأجداد، فعند الكوما هناك سنتين أو ثلاث سنوات تفصل بين الشعيرتين (شعيرة جعة النسيان وشعيرة العنكبوت)، حيث يحرصون على أن تكون الجمجمة خالية

من أي أثار للجلد عند استخراجها من القبر، كما أن هذه العملية لا تقتصر على الجمجمة فقط بل على كل الهيكل العظمي وذلك من أجل تحرير القبر لاستعماله لدفن ميت آخر[38].

عند استخراج الجمجمة لابد من تنظيفها بعناية فائقة جدا حتى لا يترك المجال لأن تبقى بعض البقايا الجلدية لاصقة بالعظام. ثم يتم سكب قليل من الجعة، ويصر وريث الجمجمة على إثبات أنه رجل من خلال تخليص والده من الأرواح الشريرة التي تسكن الأدغال، فبدون طقوس نبش القبر واستخراج الجمجمة لا يمكن تحويل جثة والده إلى وضعية السلف المقدس.

6 ـ اثر عقيدة الجماجم على شعوب غرب إفريقيا:

1.6 ـ دورها السياسي:

من بين المشاكل التي تطرح عند عبدة الجماجم في غرب إفريقيا هو الخوف الإنسان عندهم من عدم حفظ جمجمته بعد مماته، فهناك تقرير إداري فرنسي يعود لسنة 1942م يخص شعب دوايو(Dowayo)[39] يوضح هذا التقرير الصعوبات التي يجدها في تجنيد المحاربين، حيث يسجل الإداريون أن المشكل يتمثل في الخوف من عدم عودة جمجمتهم إلى بيت الجماجم بعد وفاتهم، حيث يخشون احتمال أن تصبح جثتهم فريسة للأرواح الشريرة إلى أجل غير مسمى وهذا ما يسبب قلقا أكبر من القلق من الموت نفسه فالكوارث التي يمكن أن تنجر عن عقوبة عدم حصول طقوس نبش القبر وحفظ الجمجمة يعد من أفظع الخواتم التي يمكن أن تحصل لأحد منهم، فبعض العشائر تعتقد أنه إذا لم يتم الاحتفاظ بجمجمة رئيس العشيرة بعد وفاته ستندثر تلك العشيرة ولن ينبت هناك الدخن في أراضيهم، كما أن الممارسات المعاكسة لها نفس التأثير، حيث يمنع في المقابل نبش جمجمة (سيد المطر)[40] خشية أن تحل فيضانات تغرق البلد[41].

وفي بعض الأحيان توقع حدوث كوارث ليس بسبب ترك الجمجمة تحت التراب ولكن بسبب إهمال الطقوس والشعائر المتعلقة بحفظها. ويعتقدون أنه إذا حدث شيء للجمجمة فإن القوى الروحية التي يجسدها الكاهن ستطرد المتسبب إلى خارج القرية، لأنه يحكى بأن الكائن الأعلى وهو الشمس لما يسأل عن مكان الجمجمة ولا يجدها سيرسل القوى الشريرة بين أهالي القرية[42].

أما عند البامون (Les Bamoun)[43]، فإن جمجمة أجداد الملوك ترمز إلى قوة المملكة، وبالتالي فإن ضياعها أو إتلافها يعني انهيار المملكة. لهذا يسهرون على سلامتها ويضعونها في المكان الأكثر قداسة في القصر الملكي، كما تلعب هذه الجمجمة دورا مهما في تنصيب الملك الجديد، حيث يتوجب على الملك الجديد الذي يتم تنصيبه على رأس المملكة أن يمسك بالجمجمة مرتين فالحق في تولي العرش يتطلب الحصول على الجمجمة، فالملك الشرعي الذي يفقد الجمجمة يفقد سلطته على الشعب. بينما الغريب الذي يمكنه الاستحواذ على الجمجمة يمكنه أن يجتاز الطقوس وتقديم القرابين التي تمكنه من الحصول على قوة الأجداد الملوك[44].

أما عند الداكا (les Daka)[45] فإن الطقوس التي تؤكد ترشح الملك الجديد تتمثل في تنظيم شعائر على شرف جمجمة الأجداد. حيث يتم استخراج جماجم الأجداد ووضعها في صف واحد ويقوم الكاهن بالنداء على اسم كل واحد من الأجداد قائلا:«إن ابنكم قد اعتلى عرش المملكة ... وقدم لكم عرضا من الجعة، فساعدوه هو وشعبه حتى يكون مزدهرا»، بعدها يتم سكب الجعة على الجمجمة ويقوم الملك الجديد بشرب ما تبقى من الجعة، وتعد هذه الطقوس ضرورية ليس للمالك الجديد فقط بل لجميع سكان المملكة.

2.6 ـ دورها الزراعي:

في كل سنة في مجتمع الداكا وعند بداية كل موسم فلاحي يتم تنظيم حلقة من الطقوس والمراسيم من طرف كل الأشخاص الذين يملكون جماجم الأجداد في بيوتهم وذلك على مستوى كل قرية، حيث يصطف الواحد تلو الأخر في بيت الذي تقام فيه الطقوس، حيث تكون الجمجمة مغطاة بحساء من الدخن، حيث يقوم بتسمية كل أجداده من الأب ومن الأم من أجل تقديم القرابين لهم، وهذا لغرض موسم زراعي وفير[46].

3.6 ـ الدور الاجتماعي:

عند الداكا فإن الختان له علاقة بعقيدة الموت وخاصة موت الملك، فبمجرد وفاة الملك تعلن تنظيم احتفالات ختان الشباب، لأنهم يعتقدون بأنه إذا تم ختان الشباب والملك حي فإنه سيموت لأن الدم الذي سيسيل خلال عملية الختان سيقتل الملك، والملك الشاب الذي يتم تعيينه حديثا يقوم بإعلان عن اجتماع جميع الشباب المختونين المعروفين بزامغلا (*za mgla*)[47]، حيث يتم اختيار الأول في الدفعة والذي يعطى له لقب ماغا أولا (*le Maga aola*)، بحيث يجب ألا يكون الابن الأكبر للملك(أي وريثه على العرش)، لأنه في هذه المجتمعات الملك لا يجب أن يكون مختونا، كما أنه في مجتمع الغومنشي في منطقة نهر الفولتا فإن المختون الأول لا يجب أن يصبح ملكا أو قائدا[48].

خاتمة:

من خلال هذه الورقة يمكننا أن نخلص إلى مجموعة من الملاحظات هي بمثابة خلاصة ما توصلنا إليه من نتائج، والتي يمكن أن نعرضها في بعض النقاط.

إن الشعوب الإفريقية كبقية شعوب الحضارات الإنسانية اهتمت كثيرا بمسألة الموت والخلود، حيث يبدو أنهم لجؤوا إلى بعض التفسيرات التي تحولت مع مرور الوقت إلى معتقدات، ثم أضافوا لها طقوس وشعائر جعلتها تتحول إلى عبادات.

لقد حاول الشعوب في غرب إفريقيا أن يجدوا وسيلة للخلود أمام حتمية الموت فلجؤوا إلى عقيدة الجماجم التي تحول حسب اعتقادهم الأجداد والأسلاف إلى أناس خالدين فتمكنوا بذلك من التخفيف من ألام الفراق والبعد. فحوّلوا المأتم من فترة حزن وفراق إلى طقوس واحتفالات ينتظرون من خلالها ميلاد موتاهم من جديد إلى حياة خالدة في اعتقادهم، من خلال عبادة الموتى وجماجم أجدادهم.

إن الطقوس التي ترافق عبادة الموتى والجماجم في غرب إفريقيا نجدها منتشرة بنفس الفكرة والشكل في كامل مناطق ودول غرب إفريقيا، وهو ما لحظناه من خلال النماذج المختلفة من نهر الفولتا والكامرون ونيجيريا، وهو ما يعطينا إثباتا بأن هذه المعتقدات والطقوس المصاحبة لها إنما تدخل في إطار التراث الحضاري والديني المشترك لغرب إفريقيا، مما كان له دور مهم جدا في النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

الهوامش:

---

[*] مامي محمد

[1] سليمة بولطيف، التمييز بين مصطلح حرية المعتقد وحرية الدين في التشريع الجزائري(الحدود والنتائج)، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، العدد6، جوان 2015، ص201.

[2] عاصم محمد حسن محمد، الديانات التقليدية في غرب إفريقيا مدخل دراسي، دراسات افريقية،موقع الكتروني:
https://www.qiraatafrican.com/home/new

[3] **نجم الدين السنوسي**، الأديان التقليدية في إفريقيا، قراءات افريقية، موقع الكتروني.
https://www.qiraatafrican.com/home/new:

[4] Halleux Jean. La philosophie d'Herbert Spencer. In: Revue néo-scolastique. 11e année, n°41, 1904. pp. 18-34.
DOI : https://doi.org/10.3406/phlou.1904.1823
www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1904_num_11_41_1823

[5] Kofi Asare Opoku , West African traditional religion Paperback , FEP International (1 Jan. 1978). 1978, p12

[6] مازي مبونو أوجيكي (عاش بين 1914 و1956) كان كاتبًا قوميًا نيجيريًا.انتقل من موسيقي كرئيس جوقة وعازف أرغن ومعلم في مدرسة أنجليكانية ليصبح طالبًا في أمريكا ثم قوميًا ثقافيًا واقتصاديًا. كان النائب الثاني لرئيس النيجيري ونائب عمدة لاغوس في عام 1951. عُرف باسم ملك المقاطعة، أمضى 8 سنوات في أمريكا لخدمة الفكر وتحسين معرفة الأجانب بأفريقيا متحدثًا عنها من وجهة نظر أفريقية. عند عودته، روج للمنتجات التجارية الإفريقية ، وكان وفيا لكل ما هو إفريقي ولا يستهلك إلا المنتوج الإفريقي من الملابس والطعام والدين والرقصات.

[7] عاصم محمد حسن محمد، الديانات التقليدية في غرب إفريقيا مدخل دراسي، مرجع سابق.

[8] دومنيك زاهان(.Dominique (Dimitri) Zahan): هو عالم انثولوجي فرنسي ولد برومانيا عام 1915 وتوفي في باريس سنة 1991م،شغل منصب أستاذ الانثولوجيا في جامعة ستراسبورغ ثم جامعة باريس ديكارت، لديه العديد من المؤلفات خاصة بتاريخ إفريقيا منها مقال بعنوان" من اجل تاريخ موشي منطقة الياتنغا"، ومقال أخر بعنوان" ألوان ورسومات الأجساد في إفريقيا السوداء" وله كتابين واحد بعنوان" لهجة الفعل عند البمبارا" صادر عن دار ديجون داتانيار عام 1963، وكتاب بعنوان" الدين والمعتقدات والفكر الأفريقي" صادر عن دار بايوت عام 1970م.

[9] Zahan Dominique. Essai sur les mythes africains d'origine de la mort. In: L'Homme, 1969, tome 9 n°4. pp. 41-50; doi : https://doi.org/10.3406/hom.1969.367075
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1969_num_9_4_367075

[10] الكورومبو (Les Kouroumbou): هم شعب إفريقي يعيش في غرب إفريقيا وتحديدا في بوركينا فاسو الحالية، يحتل كورومبا منطقة شمال هضبة موسي في نهر الفولتا. اندمج بعضهم في عشائر نيونيوس التابعة لموسي. وبعتبر

الكورومبو مزارعون ينحدرون من السكان الأصليين في المنطقة قبل وصول الموسي في القرن الخامس عشر ميلادي. يطلق عليهم الموسي لقب تانغابيسي(Tengabisi). كما يطلق عليها اسم فولسي(Foulsé) أو فولغ في المفرد (Fulga) ، تشكل مجموعة متميزة ذات تقاليد مختلفة بشكل كبير عن مجموعات الموسي الأخرى. هم أيضا يتحدثون لغة مختلفة.

11 حيث يقولون أن بعض سكان كورومبا الذين ينتمون إلى عائلة سوادوغو(Sawadogo) والذين يعيشون في حي تولو في كارو(Tolou de Karo) موهوبون بهذا نوع من التبصر، إذ يستخدمون هذه الظاهرة وقت تعيين رئيس الحي والذي يكون من الأحفاد المباشرين لأسلافهم.

12 Griaule Marcel, Dieterlen Germaine. La mort chez les Kouroumba. In: Journal de la Société des Africanistes, 1942, tome 12. P10.
doi : https://doi.org/10.3406/jafr.1942.2520
https://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1942_num_12_1_2520

13 Ibid,p11

14 Ibid, p11.

15 Ibid.

16 Père Alfred Bonkoungou, culte des morts et cultes des ancêtres,
in : https://africa.la-croix.com/culte-des-morts-et-culte-des-ancetres-tribune/
consulté le : 08/03/2022

17 Kuipou Roger. Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'ouest du Cameroun. In: Communications, 97, 2015. Chairs disparues. p. 97; doi : https://doi.org/10.3406/comm.2015.2775
https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_2015_num_97_1_277

18 Ibid, p97.

19 Père Ludovic, Les Bamiléké et la vénération des ancêtres,
In : https://africa.la-croix.com/les-bamileke-et-la-veneration-des-ancetres/

20 Père Ludovic, Les Bamiléké et la vénération des ancêtres, Op.Cit.

21 الباميليكي (Les Bamilékés): هم شعب من إفريقيا الوسطى يعيشون في منطقة غرب الكامرون، في منطقة تسمى الباميليكي، وهي منطقة واسعة تابعة لإقليم السافانا، وبعد الباميليكي عبارة عن مجموعة إثنية في الكامرون، وتعد ديانتهم معقدة تقوم على التأمل والطقوس والأرواحية والتخاطر.

22 Kuipou Roger. Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'ouest du CamerounOp.Cit, p98.

23 Ibid, p94.

24 Kuipou Roger,Op.Cit, p96.

[25] Françoise Dumas-Champion, « Le mort circoncis. Le culte des crânes dans les populations de la Haute Bénoué (Cameroun / Nigeria) », Systèmes de pensée en Afrique noire, 9 | 1989, mis en ligne le 15 octobre 2013,p 37, consulté le 03 août 2021.
URL : http://journals.openedition.org/span/1114 ; DOI : https://doi.org/10.4000/span.1114

[26] Françoise Dumas-Champion, « Le mort circoncis. Le culte des crânes dans les populations de la Haute Bénoué (Cameroun / Nigeria) ,Op.Cit, p36.

[27] Ibid, p38.

[28] Ibid, p40.

[29] Françoise Dumas-Champion, Le mort circoncis…, Op.Cit, p42.

[30] Ibid, p46.

[31] Ibid, p47.

[32] Griaule Marcel, Dieterle Germaine. La mort chez les Kouroumba. In: Journal de la Société des Africanistes, 1942, tome 12. P12.
doi : https://doi.org/10.3406/jafr.1942.2520
https://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1942_num_12_1_2520

[33] Ibid ,p13.

[34] Ibid,p16.

[35] Françoise DUMAS-CHAMPION, LE DESTIN DE LA TETE Le culte des crânes chez les Koma du Cameroun, CNRS, URA 221, Ivry/Seine, Paris, France , p156.

[36] بينوي (La Bénoué) هي اسم مقاطعة في الكاميرون تقع في المنطقة الشمالية. عاصمتها قره. تأخذ اسمها من اسم النهر الذي يحمل اسم بينوي. وينتمي معظم سكان منطقة بينوي إلى الفولاني.

Les pays de la Bénoué, office de la recherche scientifique t Jean Boulet, technique outre mer, Cameroun, 1993, p29.

[37] Françoise DUMAS-CHAMPION, LE DESTIN DE LA TETE Le culte des crânes chez les Koma du Cameroun, CNRS, URA 221, Ivry/Seine, Paris, France , p157.

[38] Françoise DUMAS-CHAMPION, Op.Cit, p157.

[39] دوايو (Dowayo): هم سكان وسط إفريقيا يقطنون في شمال الكاميرون، في منطقة بولي والمناطق المحيطة بها، خاصة مقاطعة فارو.

[40] كان للسلطة السياسية في الكامرون وبعض قبائل غرب إفريقيا جانبًا سحريًا: فالزعيم السياسي يعتبر سيد الأمطار أو سيد الأمطار حيث يتمتع بامتياز جذب أو الاحتفاظ بالأمطار فوق جباله ، أو حتى جبال جيرانه

–**Françoise** Vincent, « Le chef et la pluie chez les Mofu, ذ. **Jeanne** montagnards du Nord-Cameroun », Systèmes de pensée en Afrique noire [Online], 1 | 1975, Online since 08 July 2013, connection on 11 March 2022.

URL http:/ /journals. openedition. org/span/232 ;
DOI : https://doi.org/10.4000/span.232

41 Françoise DUMAS-CHAMPION, Op.Cit, p158.

42 Ibid.

43 البامون (Les Bamoun) هم شعب من وسط إفريقيا يعيش في غرب الكاميرون، في منطقة المراعي حيث يعيش الباميليكي حيث يمارسون الحرف والتجارة والزراعة، أسس هذا الشعب مملكة امتدت في المنطقة الغربية من الكامرون والتي تعود نشأتها إلى القرن14م....

Idriss Njoya, Le Royaume Bamoun au Cameroun, Les contradictions = d'une Société précoloniale dans l'Afrique du 21eme siècle, conférence du 12 Mars2009.

In :https://www.academie-lascours.fr/le-bamoun-au Cameroun

44 Françoise DUMAS-CHAMPION, Op.Cit, p158.

45 الداكا (Les Daka)هي مجموعة إثنية تنسب إلى لغة الداكا التي يتحدثون بها، ويعرفون أيضا باسم شامبا داكا الذين ينتشرون في نيجيريا والكونغو والطوغو، ورغم إسلامهم إلا أنهم ما زالوا يعتقدون ببعض المعتقدات الوثنية الموروثة عن أجدادهم مثل أرواح الأجداد والتعويذات والتمائم السحرية.

46 Idriss Njoya, Le Royaume Bamoun au Cameroun, Op.Cit, p159.

47 هي فئة الشباب الذين يبلغون نفس السن وهم جماعة من الشباب البالغين حديثا تعرف عند البمبارا في مالي باسم جمعية الأنداد أو تين ديون(tin dion) وهم الشباب الذين نجحوا في امتحان الرجولة الذي أثبتوا فيه أنهم أصبحوا رجال مسؤولين قادرين على تحمل المسؤوليات والتمتع بكل الحقوق والواجبات والذين يسمح لهم بإجراء عملية الختان ... = حول الموضوع انظر: نور الدين شعباني، عائلة كوليبالي ودورها في مملكة البمبارا (1600-1800م)، مجلة الدراسات الإفريقية، مجلد1، عدد2، ماي 2015م، ص ص 97 - 116 .

48 Françoise DUMAS-CHAMPION, LE DESTIN DE LA TETE Le culte des crânes chez les Koma du Cameroun,Op.Cit, p161.

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform
مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820
مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 120-142

دراسة تحليلية لناصر الدين سعيدوني في رحلة الطبيب و عالم النبات الألماني ج.أو.هابنسترايت (J.E.Hebenstreit) إلى الجزائر عام 1732م

Analytical study of Nasir al-Din Saidouni on the journey of the German physician and botanist J.E. Hebenstreit to Algeria in 1732 AD

فاطمة الزهراء تدرس*	أم الخير عثماني
جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة	جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة
f.taders@univ-dbkm.dz	o.otmani@univ-dbkm.dz

معلومات المقال

تاريخ الإرسال
2022/07/01
تاريخ القبول
2022/07/03

الكلمات المفتاحية:
الرحالة؛ الجزائر؛ ج.أو،هابنستarايت؛ 1732م؛ الطبيب.

الملخص:

لقد اختلفت مقاصد الرحالة الأوروبيون الذين توافدوا على الجزائر وكتبوا عنها، فمنهم من كانت له خلفيات معادية، ومنهم من كانت كتاباته محايدة أو قريبة من الموضوعية أو بدافع علمي، ومن هؤلاء الرحالة الطبيب وعالم النبات الألماني ج.أو،هابنستراريت (J.E.Hebenstreit)،الذي تميزت كتاباته بوصف وسرد الأحداث الخاصة بالجزائر سياسيا، دينيا، طبيعيا وتاريخيا، ورغم اختصاره في الكتابة إلا أنها كانت أكثر دقة في مضمونها، و أشمل في موضوعها و يأتي هذا المقال ليبين أهمية هذه الرحلة الرائدة في تجسيد صورة الجزائر الأقرب إلى الواقع مقارنة مع رحالة آخرين.

* المؤلف المرسل

Abstract:

The intentions of the European travelers who flocked to Algeria and wrote about it varied. Some of them had hostile backgrounds, and some of them wrote neutral or close to objectivity or scientific motivation, and among these travelers was the German physician and botanist J.E. Hebenstreit, who His writings were characterized by describing and narrating the events of Algeria politically, religiously, naturally and historically, and despite their shortness in writing, they were more accurate in their content, and more comprehensive in their subject matter. .

Article info

Received: 2022/07/01

Accepted: 2022/07/03

Key words: Nomade; Algeria; J.E.Hebenstreit; 1732 AD; The doctor.

مقدمة:

تواقد على أقطار المغرب العربي العديد من الرحالة الأوروبيون على اختلاف جنسياتهم وتنوع لغاتهم ومقاصدهم فمنها التجسس ومنها الرحلة العلمية والاستكشافية والعسكرية والتبشيرية وحتى الأسر، وهذا راجع لأهمية المنطقة من حيث مكانتها المهمة واعتبارها منفذ بحري حساس، والذي يشكل نقطة جيو-إستراتيجية تعتبر محل نزاع دائم بين الضفتين الشمالية والجنوبية نظرا لمجالها البحري وتباين الثروات فيها من البحرية الى البرية، إضافة إلى نقطة أخرى تعتبر حساسة في زمانها ومكانها وهي محاولة التعرف على الآخر من كل جوانبه لإدراك سيطرته الطويلة على البحر المتوسط. لهذا قصد الأوروبيون هذه المنطقة وأصدروا عنها مؤلفات متنوعة بين تقارير ومذكرات ورسائل يتنوع محتواها في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والطبيعية والاجتماعية والثقافية والعسكرية والتاريخية.

لقد تباينت أهداف الكتابات الأوروبية عن الجزائر فمنهم من كانت عدائية ومتحيزة ومنهم الآخر كانت كتاباته أقرب إلى الحقيقة والموضوعية، ومن هؤلاء العالم الألماني والطبيب ج.أو.هابنسترايت (J.E.**Hebenstreit**) التي تعتبر رحلته من أهم الرحالات في النصف الأول من القرن الثامن عشر، وتحتل مكانة خاصة من حيث غناها الكمي والنوعي الموسوم بالدقة والاختصار. إذن في ماذا تكمن أهمية هذه الرحلة؟

وما هي المقاربات التي جعلت البروفيسور ناصر الدين سعيدوني يشملها بالترجمة والتحليل؟

أولا.تعريف هابنسترايت جوهان أرنست: ولد يوم 15-01-1702م في نوشتادت أون أورلا (Neustatdt/ Orla)، الواقعة بمقاطعة الساكس في الممالك الجرمانية[1]، درس الطب في شبابه بجامعة يينا (Iena)، واستقر بلاييزيغ(Leipzig)، اشتغل بتوصية من عالم نبات ريفيناس (Rivinas)، وعمل عند أحد التجار الأغنياء، فأوكلت له مهمة الاعتناء بالنباتات النادرة، وهذا ما سمح له بمواصلة دراسته و الحصول على مؤهل لمزاولة مهنة الطب[2]. كان جادا في عمله ومخلصا في أدائه سويا في سلوكه، فحظي بثقة ملك بولونيا ومنتخب الساكس أغسطس الثاني[3] (1670-1733)م، فكلفه برحلة علمية إلى شمال إفريقيا(الجزائر، تونس وليبيا)، للتعرف على النباتات والحيوانات في المنطقة وجمع العينات لفائدة القصر الملكي، فأظهر حسن التصرف و المعاملة الطيبة التي كسب بها ثقة الحكام بل ونال مراده بهدايا ثمينة جدا تتمثل في بعض الحيوانات النادرة، إضافة إلى التوصية عليه من طرف الداي عبدي باشا[4] ليكمل بحوثه العلمية بالتجول في الجزائر بحماية من قصر الداي وجيشه.

فاستغرقت هذه الرحلة حوالي عشرة أشهر، قدمت إيضاحات عن كل ما شاهده أو عايشه أو جمعته الصدفة به، إلا أن الظروف والأوضاع السياسية لم تكن مستقرة بسبب استيلاء الأسبان على وهران والمرسى الكبير عام 1732م، إضافة إلى وفاة الملك الذي أرسله في هذه المهمة العلمية، عجلت به للعودة إلى ألمانيا. فحظي مجددا برعاية الملك الجديد أغسطس الثالث الذي أعجب بتفانيه وإخلاصه في أداء المهمة فعينه أستاذا لتعلم الطب وهو ما أعانه على نشر مؤلفاته[5]. وهذا الموقف يدل على اهتمام القادة السياسيين بالعلم والعلماء من جهة ومن جهة أخرى على قبول التداول وإكمال مسيرة

الملك الآخر وهذا ينم عن فطنة الأوروبيون لبناء التنموي والنهضوي المبكر الذي أوجد التطور والازدهار المعاش الآن في أوروبا.

ثانيا.أهمية المحتوى الخاص برسائل العالم الألماني جوهان أرنست هابنسترايت من خلال رأي البروفيسور ناصر الدين سعيدوني[6] :

لقد أشار البروفيسور ناصر الدين سعيدوني إلى كتابات الغالبية من الرحالة والعلماء الألمان والإسكندنافيين والهولنديين والروس وإلى حد ما الإنكليز والأمريكان بالبنان[7]، لأنهم كما وصفهم أقرب إلى الاتزان وأميل إلى الموضوعية بسبب أنهم لم تكن لهم خلفيات معادية للوجود العثماني، ولم يتأثروا بالمخططات الاستعمارية الهادفة إلى السيطرة والاحتلال، وهذا يعكس حساسية التعامل مع الكتابات الأوروبية خاصة منها الفرنسية والاسبانية والإيطالية التي غدت المرجعية الأولى في التأليف عن أوضاع أقطار المغرب العربي، ومن هؤلاء الباحثون الأوروبيون نذكر: مارمول كاربخال، هايدو، ويليام شالر، الأب دان. وكان هؤلاء اعتمادهم الأول على كتابات غرامون، لهذا قاموا بتحديد صورة نمطية حسب النظرة الأوروبية تحمل في طياتها تشويه للحقيقة في جميع مجالاتها السياسية والعسكرية والاجتماعية والدينية وحتى المصطلحات شابتها العدائية المضمرة. لذا يرى أن الباحثون المعاصرون وقعوا في موقف حرج من حيث شروط المنهجية في المواصفات الموضوعية أو المعالجة العلمية، لأنهم بحكم حاجتهم إلى المادة العلمية من جهة ومن جهة أخرى لا يمكنهم قبول التوجهات الاستعمارية أو التسليم بأحكامها المتحيزة[8]. لهذا وجب على الباحثون التقصي والبحث عن الحقائق لمقاربة لواقع هذه الفترة، ولهذا قدم لنا البروفيسور ناصر الدين سعيدوني هذه الرحلة لما لها من أهمية من حيث المكان والزمان، خاصة وأنها:

- تقدم صورة لأقطار المغرب العربي(الجزائر-تونس-طرابلس) في النصف الأول من القرن الثامن عشر وهي الفترة التي تحولت فيها الأقطار الثلاث من مجرد ولايات إلى كيانات سياسية مستقلة، ولكنها مرتبطة رمزيا بالسلطة العثمانية باعتبارها راعي المسلمين ورمز وحدتهم السياسية والدينية.

- إضافة إلى أنها أقرب ما تكون إلى الموضوعية والنظرة المتزنة مقارنة مع باقي الكتابات المعاصرة لها مثل: لاكوندامين (1731م)، مورغان(1731م)،ج.ب.طولو(1732م).

-تعتبر أكثر دقة مما تضمنته رحلة الطبيب الإنكليزي الدكتور شو(1738م)، ومكملة لبعض الجوانب التي لم تركز عليها باقي الكتابات الغربية الأخرى عن هذه الفترة.
9

-كما أشار البروفيسور ناصر الدين سعيدوني إلى ملاحظة هامة جدا وهي أن مضمون الرحلة التاريخي لا يتماشى ونظرة الأوروبيون لأقطار المغرب العربي الحديث، لهذا لم يحاولوا الفرنسيون الرجوع إليها لصعوبة الوصول إليها، وأهملوا نشرها وتحقيقها رغم اختصارها وغزارة معلوماتها. وهي حقيقة بالنسبة لهم لا يجب لها أن تظهر، لأنها تضع كتاباتهم محل شك وريب،[10] أو أنها لا تتوافق مع رؤيتهم التي أرادوا تعميمها عن أقطار المغرب العربي. باعتبارها شهادة من ابن جلدتهم الذي يخالفهم في كثير من الأمور التي أوردوها، إضافة إلى أنها تتجاوز نظرتهم السطحية والعلوية والمنقولة عن بعضهم البعض لأنهم حكموا من الظاهر، ولم يتفقدوا المجتمعات من الداخل عكس ما فعل الرحالة الطبيب هابينسترايت الذي عاين بعمق واستطلع على أحسن وجه باعتباره عالم وعارف بالتاريخ وبنفسيات الناس.

- وقوع هابنسترايت في بعض الأخطاء متعمدا أو عن جهل بالتاريخ في قوله: - فاستولى هذا الأخير على البلاد- أي يقصد هنا عروج بربروسة[11] رغم أن الحقيقة التاريخية أنه جاء بطلب من الأهالي وأعيان مدينة الجزائر في الرسالة المشهورة التي طلبوا فيها الحماية من السلطان سليمان القانوني. وهذا يدل على قراءة سابقة متأثرة بما رووه الكتاب الأوروبيون.

ثالثا.هابنسترايت واثبات نظرية التواصل الأوروبي الروماني عن طريق الآثار:

لقد أولى هابنسترايت أهمية كبيرة للآثار الرومانية الموجودة بالجزائر، فتتبعها بكل إصرار وتلهف – كل مدينة يدخلها يكون على علم بتاريخها وبتفاصيلها -، وكأنه كان يبحث عن حلقات غيبت في تفاصيل تاريخية معينة، لأنه كان يعاين كل منطقة يدخلها ويبحث عن أشياء معينة فيها، ويثبتها بواسطة الرسومات التي كان يرسمها رغم الصعوبات التي كان يواجهها في الرحلة من الخوف والتعب وعدم استقرار الوضع الأمني بسبب هجمات الأسبان والخوف من القبائل العربية والأمازيغية التي لم تكن في تفاهم مع العثمانيين، إلا أن هذا لم يثنيه عن إرادته بل واصل استكشافاته لجل الآثار، وهذا ما استنتجناه من خلال القراءة لرسائله. وسنورد في ما يلي بعض ملاحظاته وتتبعه جغرافيا للمناطق التي عاينها وهي عبارة عن بطاقة مرشدة سياحية تاريخية وجغرافية تتمثل في ما يلي :

1.أهم ملاحظاته الجغرافية والأثرية والأوضاع التي آلت إليها الآثار الرومانية:

إن اهتمام هابنسترايت بتاريخ روما وبآثارها ينم على موسوعية الرجل -رغم اهتمامه بدراسة الطب والتداوي-، جعله يحتار من الإهمال لهذه القطع الأثرية والآثار عند السلطة السياسية أو الثقافة الشعبية لجهلهم بأهمية التأصيل التاريخي لبلدهم والمحافظة على الإرث المادي الموجود لديهم.

ا. حصول هابنسترايت على قطعة معدنية تؤرخ لفترة الملك يوبا الثاني عندما كان يعاين هذا المكان، وفرحه الشديد بها لأنه اعتبرها قطعة نادرة، والتي أخبر ملكه عنها في رسالته الأولى له [12]. وهذا ما يؤكد عدم الاهتمام بالتراث الوطني وتركه مهمولا أو إعطائه لمن يريد، سواء من طرف السلطة أو الشعب على حد سواء.

ب.ويشير هابنسترايت مرة أخرى أن السكان من العرب يقومون بتدمير كل الآثار الرومانية خشية من استعمالها من طرف الأتراك كحصون لمراقبتهم أو استغلالها في أمور أخرى.[13]

ج. وكان هابنسترايت يركز على أي مدينة يدخلها يراقب أول الأمر الآثار الرومانية القديمة. وكأنه هدفه الأول، وربما كان يتستر وراء رحلته العلمية وممارسته لطب باعتبار دافعه الأول لرحلة.

د.كان يركز على كل مدينة يدخلها على موقعها وتضاريسها والمعالم التي تشتهر بها من حمامات أو معادن، إضافة إلى المنتجات الزراعية والحيوانات الأليفة والمتوحشة، ويصف أحوال الناس في معيشتهم وأحوال النساء، سلوكهم، ردة فعلهم مع الأجانب، وحتى معتقداتهم الدينية وتركيبتهم الاجتماعية ومعاملة الحكام مع الناس و نوعية العقوبات المطبقة وعاداتهم وتقاليدهم.

2.بطاقة جغرافية سياحية تاريخية لكل منطقة أثرية حسب مسار رحلة هابنسترايت :

أ.مدينة مليانة[14]: ولم يعثر فيها على شواهد ما عدا النقوش الموجودة بحصنها.
[15]

ب. مدينة جندل[16]: وصل إلى بلاد عمورة التي وجد بقربها بقايا أثار مدينة كبيرة جدا، واكتفى بمعاينة صهاريج وحنايا مياه وبقايا سور متين.[17]

ج. المدية[18]: وهي المدينة التي وصفها بحناياها التي تنقل الماء من الجبل إلى المدينة حتى الوقت الحاضر، ويرى أن لولا الماء المنقول إلى المدينة، لخربت كبقايا الآثار المدمرة الأخرى وهذا راجع لعدم اكتراث السكان بالآثار. وقد رسمها بتوخي حذر شديد وخفية وحيطة من السكان من أن يعتبروه جاسوسا أو خائنا.[19]

د. سور الغزلان[20]: عاين أثارها الرومانية وهي مدينة كبيرة، ويقول هابنسترايت – فقد ذكروا لي بأن بها بعض الآثار الرومانية–، وهذا دليل على تقصيه على المدن الأثرية وسيره بدليل معرفة مسبقة عن تاريخ أي مكان به أثار رومانية أو منطقة.[21]

هـ. مستعمرة أوزيا[22]**(Colonia Auziensis)**: وهي مدينة برج بوعريريج حاليا التي ورد ذكرها في لوحة مسالك أنطونين وتحتوي على مجموعة من القبور الرومانية عليها نقوش لاتينية بعضها في حالة جيدة والآخر مطمورا تحت التربة والآخر لا يكاد يظهر.[23]

و. تيفاش[24]: وهنا يزودنا الرحالة عن تاريخ القديم لهذه المنطقة–طريق سرتا قرطاج–، بأنها كانت مزدهرة جدا تحت حكم الرومان، وهذا ما تشهد عليها أثارها الباقية التي لم تسلم هي الأخرى من أعمال التخريب والتدمير من طرف الوندال والعرب– وهنا يبن لنا البروفيسور سعيدوني أن القصد هو العرب الهلالية– فأسوارها المتهدمة وبقايا العمارة الرومانية، وقد وجد بعض النقوش اللاتينية التي وصفها بالحروف الجميلة جدا، ونقل لنا تلك الحروف. **D.M.S. Julia Junuaría P.V. a LXXXXVII.M.S.a Dis manib . Sec terentiur Fab**[25]

ز. طريق تونس قسنطينة الروماني: وعلى بعد بضعة فراسخ من تيفاش, توجد آثار قديمة غريبة بجمال منظرها، مسلكها مبلط بالحجارة وهذا ينم إلى أنه ينتمي إلى التاريخ القديم، لأن السكان لم يعد يستعملون هذا الطريق، بها بوابات رائعة مصطفة في نظام بديع وأعمدة رخام وقصور وأسوار قائمة وهي من الحجارة المنحوتة ذات الأحجام الضخمة بحيث لم تستطع الحروب المتكررة ولا الزمن أن ينال منها أو يزيل معالمها. وبها كتابات جنائزية مثبتة على القبور وهي كثيرة، تعود للعصر الروماني[26].

ويوجد بها أيضا المدرج الروماني (**amphitheatre**) شكله يميل إلى الطول وقد يصل قطره حوالي مائة وخمسين قدم، و يدل على أنه كان يستعمل لممارسة الألعاب الرومانية، وأماكنه منتظمة دائريا ولا تزال منها ستة صفوف في حالة جيدة، و تعرف عند العرب حاليا باسم خميسه (**Hamessa**).[27]

ح. قسنطينة[28]: اسمها مستمد من اسم الإمبراطور قسطنطين، لأنه عثر على قطع نقدية نادرة، كما عثر على نقش وردت فيه كلمة الكابيتول(**Capitole**) وعلى آخر كلمات تتعلق بالسلطة الثلاثية(**Triumvirat**) وبلقب الشرفي للحكم الروماني المعروف بالنظام القنصلي، ومن أهم أثارها أيضا قنطرة رومانية و حنايا المياه مع بقايا قوس نصر رائع المنظر .فالأثر الأول وهو القنطرة ظل سليما من التخريب في هذا البلد لأجل إيصال الماء، ويبلغ أعلى ارتفاع أقواس هذه القنطرة على وادي الرمال مائة قدم، وقام برسم المدينة والقنطرة وقوس النصر والحنايا، وقد وضح مدلول هذه الرسومات، فالقنطرة والكتابة غير المفهومة والأشكال المنحوتة جديرة بالاهتمام، فالنسر الروماني يظهر بأن هذه المدينة عريقة في تاريخها وأن لها حقوق المدينة الرومانية. وشكل المرأة المنقوش في أسفل القنطرة يدل على المكانة المتميزة لهذه المستعمرة الرومانية، وإن كان السكان يعتقدون أن شكل هذه المرأة المجردة من الملابس ليس من السهل تفسيره ومعرفة دلالته الحقيقية، أما صورة الفيلين المتقاتلين فترمز للحرب التي كانت نوميديا مسرحا لها ،

بينما نقش مرساة السفينة فله على الأرجح صلة بالقوة البحرية لهذه المدينة التي لا تبعد كثيرا عن البحر[29]

ط.بونة[30]: عنابة حاليا، مشهورة لكونها مركز أسقفية القديس أغسطين[31]، يعتبره السكان وليا صالحا، ويوجد قبره عندهم، وبها قبور أخرى تنسب إلى رجال الكنيسة وكذلك قبر القديسة مونيكا أم أغسطين فهي توجد في أديرة إغريقية تعرف هناك بحدائق القديس أغسطين وهي ذات ممرات منتظمة تحف بها أشجار العناب والتوت واللوز والليمون والبرتقال.[32]

ي.مدينة هيبون القديمة[33]: القريب من رأس ماترا (**Matra**) عند مدخل الخليج، ومكانها الآن عبارة عن آثار آيلة للزوال باستثناء الحصن الذي ظل في حالة جيدة.[34]

ك. آثار تاغاست[35]: وهي سوق أهراس حاليا، موطن القديس أغسطين، حيث تشاهد بعض بقايا الأسوار بالقرب من بحيرة ذات مياه مالحة قد تكون بحيرة مادور (**Madaure**[36]) التي ذكر القديس أغسطين بأنه درس بها والتي كانت موطن أبوليوس (**Apulee**).[37]

يؤكد هابنسترايت بإصراره على الوقوف برصد الأثار الرومانية بمعاينتها والوقوف والإجهاد على محاولة التعرف على دلالاتها، والحرص على عدم تفويت أي واحد منها بالتغلب على جميع صعوبات الرحلة من أجل زيارة كل معلم أثري، لأنه هدفه وشغله الأول، ويتأسف لعدم محافظة السكان عليها والعناية بها، وهذا ما يعلق عليه البروفيسور ناصر الدين سعيدوني بأنه توجه أوروبي لإحياء معالم الحضارة الرومانية بشمال إفريقيا. وهذه القراءات هي التي تفتح المجال فيما بعد للبعثات الأثرية بالتكفل بالتنقيب عنها ودراستها في القرن التاسع عشر، وما يزيد في هذا التوجس أن الرحالة رغم كونه طبيب

وعالم نبات إلا أنه كان على علم بالتاريخ الروماني بكل تفاصيله ويفهم الكتابة اللاتينية القديمة وله معطيات تاريخية مسبقة عن كل منطقة يهم بدخولها. كذلك هو يريد ذلك التواصل التاريخي الممتد إلى القدم بربطه بالحاضر، وهو بذلك يؤكد على ضرورة الاستمرار والبقاء لرموز القوة والتفوق والحضارة للأوروبي—الآثار الرومانية- في مجال سيطرتها وامتدادها المكاني والزماني.

رابعا.المواقف والإستراتيجيات التي اتبعها الطبيب هابنستر ايت في التعامل مع الحكام ومع العامة في جمع المادة الأثرية وتقديم المساعدة:

تنوعت معاملاته بين واجب تقديم نفسه وفق ضوابط قانونية وأخرى لمصلحته الخاصة وأخرى إنسانية بحتة، وأخرى في احترام حقوق وحرية الآخر واعتراف بخطأ ابن جلدته في الكتابة عن أقطار هذه البلاد وإنصافها لتصب في مجملها في تحقيق المنفعة الخاصة لرحلته العلمية وتحقيق أهدافها المعلنة والخفية:

1 - تميز هذا الرحالة في تعاملاته على إتباع البروتوكولات ومعاملات خاصة وفق ما تقتضيه قوانين الدولة المستقبلة أو الموقف، بلقاء الرجل الأول لدولة الجزائر وهو الداي الذي قدم له نفسه وعرفه بسبب الزيارة بأنها علمية بحتة، وبأنها تشريف لدولته، تقوم على أبحاث علمية وأن نواياه حسنة، فأعطى لهم التسريح بزيارة البلاد وبحماية منه. [38]

2- كما قام الرحالة بجلب الهدايا من المربى و الخمر والمشروبات الروحية ليوزعها ويكسب بها استلطاف وثقة الموظفين من ضباط وجند وغيرهم من أصحاب القصر أو رجال الحكم، لتسهيل عمله وتحقيق مبتغاه، وحسب قول الرحالة هذه عادة الزيارة لبلد جديد يعرفها من خلال اطلاعه على من سبقوه.[39]

3-اعتراف هابنسترايت بتصحيح المعلومات التي كتبوها عن الجزائر كل من: مارمول، دابير، تاسي والتي تتمثل في نفي التوحش والشراسة التي وصفوا بها الجزائريين من قبل الكتاب الأوروبيين، وقد قابلها بوصفه بأنه أفراد بعيدون عن التوحش ويقدرون الأجانب ولهم رغبة ملحة في التعاون معهم،[40]

4- تقديمه الهدايا والخمر كوسيلة لكسب ثقة السكان -التي لا يمانع المسلمون غير متشددون في شربها عندما يكونوا في صحبة النصارى-، وهي النصيحة التي يقدمها الرحالة لكل من يعتزم السفر إلى هذه البلاد.[41]

5- ملاحظة هابنسترايت فيما يخص حمل باقة من النباتات في اليد هي بمثابة حمل جواز سفر لضمان السلامة، حيث ينظر إليه بأنه متطبب أو الباربيرو[42]أو مداوي بالأعشاب، وهذا ما ساعده على تسهيل مهمته العلمية.

6- كما استطاع أن يتحرك مع المحلة للحفاظ على أمنه، وكان يحمل معه رسالة توصية من عند الداي إلى حكام المناطق التي كانت تصل إليها المحلة، و حتى رسائل إلى باي تونس وطرابلس، التي من شدة إعجابه بها بعث بنسخة منها إلى الملك الذي بعثه في هذه الرحلة[43].

7-الموقف الإنساني لهابنسترايت:

1- عدم رضاه بما قام به مرافقه حين افتك الخروف من ا لراعي وكان موقفه محاولة دفع ثمن الخروف بكل طيبة خاطر، لكن مرافقه رفض وقال هذا السلوك مخالف لما جرت العادة عليه. وهذا ما يصور لنا رفض سكان الأرياف من العرب والبربر لحكم العثمانيون.[44]

2-تقديم المساعدة الطبية لمن يحتاجها وتوزيع الأدوية على المرضى و المحتاجين إليها والتعريف بكيفية إعداد الدواء للمعالجة، وهذا ينم عن الإنسانية والصدق في المعاملة

حتى مع الأجنبي. ويزيد صاحب الرحلة أن إيمانه بالله وبرسالته كطبيب هي التي تقوده لمساعدة الناس على الشفاء في البلدان الغير متحضرة ولا يرفض مساعدة أي شخص بمقدوره مساعدته، وكان يأخذ مقابل أتعابه كأس ماء أو لبن وقال أن من نعمة الخالق أن الدواء كان ينمو عند أقدامهم وهذا دليل آخر على جهل الناس بالتداوي.[45]

خامسا. الواقع الصحي في الجزائر حسب ملاحظات هابنسترايت:

حسب الإشارات التي أوردها الرحالة الطبيب هابنسترايت من تقديس السكان لأطباء واحترامهم لهم وعدم التعرض لهم، لهو جلي على قلة الأطباء أو اقتصاره على رجال الدولة وبعض الشخصيات المرموقة، التي فضلت الاحتفاظ بأطباء مسيحيين خاصين بهم، يكونون إما أسرى أو رحالة أو رجال دين وهذا يكسبهم الاحترام والتقدير.[46]

ويذكر هابنسترايت أنه يوجد مستشفى اسباني بمدينة الجزائر، يشرف عليه متصرف ويساعده فيه أحد رجال الدين(الآباء)، المنتمين لسلك رهبنة عتق الأسرى، وهو يقوم بأعمال خير جمة لفائدة جميع الأسرى، ويلحق به جراح يقومان بمعالجة الأسرى[47].

وقد دأبت القنصليات الأوروبية والإرساليات الدينية على تقديم الخدمات الصحية لرعاياها سواء المدنيين أو الأسرى، ويذكر أن رجال الدين كانوا من العارفين بأمور الطب والصيدلة، فكانوا يقومون بإنشاء مارستانات ومستوصفات خيرية تتلقى المساعدة من حكوماتها حتى داخل السجون.

ويذكر نصر الدين سعيدوني أن مهنة الطب في هذه الفترة تكاد تكون مقصورة على الموانيء البحرية، ومنها مدينة الجزائر ويضيف أن بعض الأطباء الأوروبيون اعتادوا على معالجة بعض الشخصيات واكتسبوا من وراء ذلك احتراما وتقديرا كبيرين لمعارفهم الطبية، وهذا ما ساعد هابنسترايت على اكتساب الاحترام وصداقة الداي وابنه آغا

العرب الذي كان يداويه ويحضر له خلطات الدواء، ووجد عافيته عليها، لهذا قد علمه هابنستراتيت طريقة تحضيره دواءه قبل سفره إلى بلده[48].

سابعا. بعض العادات في دولة الجزائر من ملاحظات هابنستراتيت:

-ومن المظاهر الإيجابية أن هناك تواصل بين الداي وجمهوره الذي يتمثل في ذهاب الناس إلى الداي يوم العيد وإلقاء السلام عليه وتهنئته.

-هناك مراسيم خاصة يوم العيد أو البيرم[49]، حيث يلتقي الداي كذلك بالقناصل وأعضاء الديوان من موظفين وقدماء جيش الإنكشارية والجند والعامة الذين يقدمون التهاني ومن ثم يتعاقبون على مائدة الطعام والحلوى والقهوة التي تقدم للجند.[50]

- كما لا يخلو الجو من بعض الأعمال الترفيهية المسلية كالمصارعة وعزف أنغام الموسيقى.

-ضمان الحقوق والعدل لمختلف الفئات الدينية والأجناس بالإضافة إلى حرية ممارسة المعتقد(التسامح الديني)في الجزائر.[51]

أ.مظاهر الحياة عند سكان المدن:

1- امتهان حرفة الطب أو التداوي بالأعشاب هي مهنة تجلب الاحترام والتقدير من طرف السكان العرب أو الأتراك، وهذا يدل على قلة الأطباء ومعانات الناس من الأوبئة والأمراض.

2- غياب النساء عن الحياة العامة واحتشامهن الشديد وسيطرة الرجل على حرية المرأة حتى في حق الحياة وهذا من الجهل الديني لتعاليم الإسلام، وحسب الرحالة فان هذه العادات الممارسة تستند الى قوانين وليس لدين فيها من سلطان، وهذا ما تبرزه تفاصيل بعض الأحداث مثلا أن أحد الأتراك كانت له زوجة مريضة،

فلما عرض عليه الأمر أراد أن يراها لمعالجتها، فرفض ذلك وقال له أفضل أن تموت و لا يراها أحد

3- لا يمشين النساء في الأزقة بدون حجاب ومنازلهم تكاد أشعة الشمس لا تصل إليها، وعند سفرهن يختبئن في ستائر غريبة فوق البغال.

4- وصف دقيق لحال المسلمين فمنهم الأتقياء وهؤلاء يمتنعون عن شرب الخمر، أما الآخرون فيتعاطونه حتى يبلغ بهم السكر حد الهيجان وهذا لأنهم يمتنعوا عن شربها في شهر رمضان.[52]

- ومظهر آخر يبين أن جماعة البرانية يقومون بعمل شاق ومنهك ورغم ذلك يصومون رمضان عكس جماعة الحضر الذين هم في أريحية في هذا الشهر ويعملون ليلا فيه.[53]

- وجود عناصر بشرية منهم اليهود بمدينة الجزائر عددهم كثير يسددون الضرائب ريالين كل شهر للفرد وبالبليدة هم من يقومون بإعداد الطعام للضيوف الأجانب. كما يوجد بمدينة الجزائر عدد من الإغريقيين لهم كاهن يرعى شؤونهم الدينية.[54]

-لا توجد مقرات أو فنادق يأوي إليها الأجانب.

ب.مظاهر الحياة عند سكان الفحص:

-إن الناس الفقراء في الفحوص معيشتهم بسيطة وهم يقتاتون من ثمار الصبار وجمار وبراعم النخيل التي لا تعطي ثمرا من قلة الحرارة في المناطق الشمالية.[55]

-تعايش المسلمين مع المسيحيين في الفحوص ويصورهم الرحالة على أنهم يمتلكون الحدائق المزروعة بأجود الكروم مثل العنب والبرتقال وغيره.

-غناء أرض الجزائر بثرواتها النباتية والحيوانية المتنوعة مثل أشجار الزيتون، البرتقال، اللوز، الصبار، النخيل، القطلب، التوت، العنب والحنطة التي كانت تصدر لكل من فرنسا واسبانيا وجبل طارق وتدر أموالا ضخمة منه لصالح الداي الذي يزود مخازنه سكان سهل متيجة وبايليك وهران.

-التنوع النباتي لمختلف أنواع الأزهار والنبات.

-التنوع الحيواني بشقه البحري والبري أما هذا الأخير فتوجد في مناطق الجنوب بجبال الأطلس حيوانات مثل: اللبؤة، القنفذ، القط المتوحش، ابن المقرض، ظبي، طيور النعام، أما البحري فيتوفر على أنواع من الأسماك النادرة- يقول الرحالة منها من جففها ومنها من رسمها.[56]

-اختلاف المنتجات الغذائية حسب المناطق الجغرافية، فلكل منطقة مواد فمثلا سكان الجبال يسددون الضريبة بالزيت والقمح والعسل لأنها هي المتوفرة لديهم وهي معيشتهم، وسكان السهول من يسددها بالقمح والشعير والشمع والجلود والصوف، اضافة إلى الحيوانات كالأغنام والماعز والإبل والأبقار.

-كما لاحظ هابنسترايت أن النساء في الأرياف مسخرات للعمل، يشتغلن بالزراعة ويعتنين بالمواشي، وهذا ما جعل الرجال يعيشون الفراغ والكسل و يعتمدون الزراعات السهلة.[57]

--انعدام الماء راجع لجهل السكان وكسلهم من أن يحفروا الآبار لسقي والشرب دون الحاجة لتنقلاتهم المستمرة بحثا عن الماء والكلأ. [58] أو خوفا من المحلات التي تطالبهم بالضرائب فاعتمدوا هذه المعيشة الضنكة.

سادسا. قيمة رحلة هابينسترايت التاريخية لدى الباحثين حول أقطار المغرب العربي في النصف الأول من القرن الثامن عشر –في نظر البروفيسور ناصر الدين سعيدوني–:

لقد لاحظ البروفيسور ناصر الدين سعيدوني مجموعة من الملاحظات المهمة التي تستشف من هذه الرحلة، والتي تكون ظاهرة حينا ومبطنة حينا أخرى، إلا أنها لا تخلو فائدتها من حيث الزمان والمكان و الشخصيات الفاعلة فيها بالنسبة للباحثين حول تاريخ هذه البلاد، والتي تتمثل في ما يلي:

1- التحول السياسي والاستقلالي بالنسبة لأقطار المغرب العربي الثلاث – الجزائر، تونس، طرابلس– عن الدولة العثمانية، في الربع الأول من القرن الثامن عشر، وإن تظل تابعة لها رمزيا باعتبارها الممثل الشرعي السياسي والديني، ويقدم تفسيرات واضحة عن هذا التحول.[59]

2- كما تحمل معلومات مهمة عن علاقة الداي والحكام بطوائف الأجناس مثل المسيحيين واليهود وبعض الطوائف كالإغريق و السكان الحضرية والبدوية ، وتعرفنا على صلاحيات الديوان والجيش والفرق المتجولة لجمع الجباية(المحلة) التي تعتبر أساس النظام السياسي والهياكل الإدارية، كما تعرفنا على النظام الدفاعي ضد الأجانب وطريقة التعامل مع الدول الأوروبية.[60]

3- تقدم توضيحا عن الشدة في التعامل والسياسة الجبائية المطبقة من طرف الحكام مع السكان، وهذا ما يؤدي إلى سخط والانتفاضة على السلطة وسوء الأوضاع الداخلية يؤدي الى عجز الدولة عن مواجهة الضغوطات الأوروبية.[61]

4- تلقي الضوء على الجو العام والظروف التي نتجت عن احتلال الأسبان لوهران(1732) والمرسى الكبير، وتقدم لنا وصفا عن الاستعدادات التي قام بها حكام الجزائر وعن تفاعل السكان وشعورهم المعادي للأوروبيين وسخط كامل أقطار المغرب العربي الثلاث سلطة وشعبا على استيلاء الأسبان لوهران والمرسى الكبير.

5. تظهر الرحلة مدى اهتمام وتفطن الحكام والباحثين الأوربيين بأقطار المغرب العربي الثلاث، وتوجههم لدراسة الأوضاع الطبيعية والأحوال الاجتماعية والإمكانات الاقتصادية، مما سوف يوفر للسياسيين والعسكريين في فترة لاحقة معلومات تساعدهم على تحديد سياساتهم وتنفيذ مخططاتهم الاستعمارية.

6.تؤكد الرحلة تواصل الأوربيين مع الحضارة الرومانية، وتظهر مدى عنايتهم برصد أثارها، فقد كانت هذه الآثار الشغل الشاغل لصاحب الرحلة، فهو حريص على الوقوف عليها، ويحاول جاهدا التعرف على دلالاتها وهو بذلك يعبر عن توجه أوربي لإحياء معالم الحضارة الرومانية بشمال إفريقيا ، وذلك قبل أن تتكفل البعثات الأثرية بالتنقيب عنها ودراستها في القرن التاسع عشر.[62]

نتائج الدراسة:

-جسدت هذه الرحلة الواقع السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي والديني في النصف الأول من القرن الثامن عشر للجزائر.

-الكفاءة العلمية والموسوعية التي تميز بها صاحب الرحلة في رصد الأخبار والحقائق بدقة وإيجاز جامعة لكل جوانب الحياة في الدولة الجزائرية، من قمة السلطة إلى أصغر تنظيم وهو الأسرة.

-قدم بطاقة جغرافية تاريخية أثرية لجل المناطق التي زارها، ووثقها برسم صورة لها ليحفظها في مكانها وزمانها.

-كما قدم من خلال رحلته: هابنسترايت الطبيب بأخلاقيات مهنته وذلك من خلال التزامه بتقديم العلاج والدواء لكافة أطياف المجتمع من الحاكم إلى المحكوم، وهابنسترايت الإنسان الذي يتأثر بمختلف الأحداث الواقعة ويكون علاقات ساعدته في عملية البحث. وهابنسترايت العالم المؤرخ المستقصي الذي جمع وحقق ونقل وعاين معلومات وحقائق مهمة من الداخل وبالتالي مثل دولته أحسن تمثيل بترك انطباع حسن عند كل من التقاه ونال من الرحلة المكاسب المرجوة منها.

-يمكن اعتبار هذه الرحلة مادة علمية مصدرية بارزة من حيث غناها بالمعلومات والحقائق، تفيد في البحث العلمي التاريخي لأقطار المغرب العربي في النصف الأول من القرن الثامن عشر. كما تظهر مدى اهتمام الآخر بتاريخ المنطقة الذي يحاول أن يثبت من خلالها التواصل الأوروبي الروماني، ومن جهة أخرى يمكن أن يعتمدها السياسيون والعسكريون في مخططاتهم الاستعمارية وإجراء دراساتهم أنتروبولوجية لطبيعة السلطة والإنسان الجزائري في تلك الفترة. وهذه هي الإستراتيجية التي استغلها الأوروبيون فيما بعد لاحتلال واستدمار ونهب المستعمرات.

-كما يمكن استغلال والاستفادة من هذه الدراسات لأنها تحمل بداخلها حقائق، واعتمادها من طرف الفاعل السياسي في إشراك البحوث الجامعية التي من الممكن أن تظهر خريطة طريق لمشاريع استشرافية تنموية. وباعتبارها شاهد مادي ومعنوي يصلح لإعادة إحياء التراث المادي المجهول والمغيب والمنسي تحت التراب، واستغلال خيرات البلاد الزراعية والتجارية والثقافية المتنوعة إضافة إلى المحافظة على الموروث الحضاري الذي يسرقه الآخر لصالحه رغم أنه موثق وملكية خاصة للشعب

الجزائري الذي تجمعه روح الوطن والانتماء والتي أبرزها الرحالة هابينستر ايت في رحلته منذ زمن.

الهوامش:

---

[1] موسى بن موسى ومحمد العايب: إيالة الجزائر والجزائريون ، أحوالهم ، معاملاتهم ، وعلاقتهم بالسلطة في النصف الأول من القرن 18 م في نظر الرحالة الأوربي (ج . ا . هابنتسرايت أنموذجا) ، مجلة مدارات تاريخية، المجلد الثاني، العدد الخامس، الجزائر، مارس 2020، ص344.

[2] ناصر الدين سعيدوني: رحلة الطبيب و عالم النبات الألماني ج.أو.هابنستر ايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس (1145هـ-1732م)، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2007،ص13.

[3] أغسطس الثاني القوي (Augustus II the Strong) : وُلِد يوم 12من ماي عام 1670م , وتُوفي يوم 1 من فبراير عام 1733م، كان أمير سكسوني المؤهل لاختيار رأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة (باسم فريدرش أوغسطس الأول) ونائب الإمبراطور وأصبح ملك بولندا ودوق ليتوانيا الأعظم لقب باسم أغسطس الثاني و القوي وهرقل ساكسونيا واليد الحديدية. أنظر (1733 - 1670) Jean bérenger https://www.universalis.fr/encyclopedie/auguste-ii

[4] الداي عبدي باشا: تولى حكم الجزائر من (1724م-1732)، أنشأ مسجد المقرئين ووسع ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي، اخمد عشائر الحنانشة بالشرق الجزائري وأقر النظام بالجند، بعد تمكن اسبان من احتلال وهران والمرسى الكبير، حمل نفسه المسؤولية وتعاطى الحشيش وانعزل عن الناس وتوفي بعد مدة من مغادرة هابنستر ايت عن عمر ناهز88سنة. أنظر ناصر الدين سعيدوني: نفس المرجع،ص22، في الهامش.

[5] ناصر الدين سعيدوني: نفسه، ص14.

[6] ناصر الدين سعيدوني: من مواليد 10 جويلية 1940م بأم البواقي، له شهادة الأستاذية في التاريخ، من أبرزمؤرخين الجزائريين، له دراسات معمقة فيما يتعلق بالحياة الإقتصادية بالجزائر خلال العهد العثماني وله عدة اصدارات بلغت 32 كتابا، اضافة لعدة مشاركات دولية ووطنية وتقلده لمناصب عدة. أنظر سهيلة أحمد سرير باشراف محمد دراج، اسهامات ناصر الدين سعيدوني في كتابة التاريخ الجزائر الاقتصادي خلال العهد العثماني، مجلة تاريخ العلوم، مجلد 05، العدد 13، 2020.

[7] ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع، ص11.

[8] نفسه، ص ص11،10.

[9]: نفسه، ص13.

[10] نفسه، ص13.

11 نفسه، ص27.

12 نفسه، ص26.

13 نفسه، ص60.

14 تقع مدين مليانة بين خطي عرض 36 و29 درجة شمالا وخطي الطول 2 و21 درجة غربا، تابعة لادارة عين الدفلى، تقع أسفل منحدر جبل زكار ، ويرجع أصل تسميتها إلى الإسم اللاتيني ماليانا، وجاء بعدهم العرب وعربوها ملآنة نظرا للخيرات الموجودة بها، وبعدها اشتق اسمها الحالي مليانة، أنظر ابراهيم نغلي، تاريخ مدينة مليانة من خلال الكتابات التاريخية، الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، العدد 20، 2018، ص ص 114-116.

15 ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع السابق، ص61.

16 تقع مدينة جندل بين خطي العرض 36 درجة و 13` و"7 شمالا وخطي الطول 2 درجة و`24 و" 32، وهي تابعة اداريا لولاية عين الدفلى، منقول من الموقع الإلكتروني: DB city .com(ar.db- CITY.com)

17 ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع السابق، ص62.

18 تقع مدينة المدية في الأطلس التلي على بعد 88 كلم جنوب الجزائر العاصمة، وظهرت مدينة المدية ما بين القرنين الأول والثاني ميلادي وهي مستعمرة رومانية كانت بها جاليات اضافة إلى الأهالي الأصليين، أنظر فاتن دريس، تاريخ مدينة الدية ونسيجها العمراني إبان الحكم العثماني، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والإجتماعية ، المجلد 12، العدد02، 2021، ص 273.

19 ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع السابق، ص ص62-66.

20 تقع في ولاية البويرة، وسميت بسور الغزلان نظرا لسور الكبير الذي يحيط بالمدينة، كناية على النوافذ الموجودة على طول السور وهي كبيرة من الخارج وصغيرة من الداخل، وعرفت باسم اليوناني زويا، أنظر موقع saaih.com

21 ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع ، ص68.

22 تقع مدينة برج بوعريريج في الشرق الجزائري، يعود تأسيسها إلى القرن السادس عشر، أي في 1552 عندما حل بها القائد العثماني محمد حسن باشا، أنظر الموقع: m.marefa.org

23 ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع السابق، ص69.

24 هي بلدية في دائرة مداوروش بولاية سوق أهراس، عرفت خلال الحضارة البونيقية، حيث ازدهرت المدينة بزراعة أجود أنواع الزعفران، ذكرها البكري والإدريسي، أنظر داخلة للأستاذ جمال ورتي: الهجرة إلى الشرق الجزائري في العصور الإسلامية، جامعة محمد الشريف، سوق أهراس.

25 ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع السابق، ص86.

26 نفسه، ص86.

27 نفسه، ص ص62-87.

[28] تقع مدينة قسنطينة في الشرق الجزائري، حيث تقع على هضبة صخرية بارتفاع 649م، أسسها الفينيقيون، وقد أطلق عليها اسم سيرتا، أنظر الحاج أحمد بن المبارك بن العطار: تاريخ بلد قسنطينة تحقيق وتعليق وتقديم عبدالله حمادي، دار الفائز للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الجديدة، قسنطينة، 2011، ص14.

[29] ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع السابق، ص ص 88-92.

[30] تقع مدينة عنابة في شرق الجزائر على الحدود الجزائرية التونسية، تأسست حوالي القرن 12 قبل الميلاد، وأطلق عليها الفينيقيون اسم هيبون، وبها معالم سياحية رومانية واسلامية. أنظر موقع العين الإخبارية: al- ain.com

[31] قديس أغسطين(Saint – Augustin) : يعتبر من آباء الكنيسة الرومانية ، كان لكتاباته تأثير حاسم على الفكر المسيحي عبر العصور . ولد بناغاست (سوق أهراس حاليا) سنة 354 من أب وثني وأم مسيحية ، عاش حياة متحررة وقام بتدريس البلاغة اللاتينية بقرطاج ، وتحول إلى المسيحية بميلانو (387 (، وعاد إلى مسقط رأسه ثم أصبح أسقف مدينة هيبون (396) ، ، وتوفي بها أثناء حصار الوندال لها سنة 430 ، وكان له دور كبير في انتصار الكاثوليكية في مجمع قرطاج سنة 411 . عمل على نشر المسيحية ومحاربة المذهب الدوناتي ، وركز في دعوته الدينية على الإنسان تضله الخطيئة وتنقذه رحمة الله ، وعرف برسائله العديدة وكتابيه أن مصبر " الاعترافات " و " مدينة الله " ، وقد ضمن الكتاب الأخير تصوره للتاريخ المسيحي ضمن جدلية الصراع الأبدي بين مدينة السماء ومدينة الشيطان .

[32] ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع السابق، ص81.

[33] هي مدينة سوق أهراس حاليا، وكانت ولاية رومانية، أنظر القديس أوغستينيوس، نقله إلى العربية ابراهيم الخرس، ص37.

[34] ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع السابق، ص ص81-83.

35 تاغاست(Thagastc) : هي مدينة سوق أهراس الحالية تقع في منخفض جبل يعبره وادي مجردة (باغرادا)، عرفت ازدهارا تحت حكم الرومان، واشتهرت بكونها مسقط رأس القديس أغسطين (354)، ولم يغادرها إلا سنة 361 عندما ذهب للدراسة بمادور، وعاد إليها بعد اعتناقه المسيحية بإيطاليا ليستقر بها قبل أن يصبح أسقفا لهيبون (عنابة) (388-391) .. ومن الراجح أن هابنسترايت قد أخطأ في تحديد المكان ، فالبحيرة المالحة التي ذكرها هي بلا شك البحيرة الواقعة بالقرب من القالة ، وهذا ما يظهر لنا بأن هابنسترايت لم يصل في جولاته إلى تاغاست أو مادور الواقعتين بعيدا في الجنوب وإنما ذكرهما في معرض حديثهعن القديس أوغسطين. أنظر ناصر الدين سعيدوني، المرجع السابق، ص94.

36 مادور: المعروفة اليوم بمداوروش والواقعة إلى الجنوب من سوق أهراس (ب 46 كلم)، تعد إحدى المدن الرومانية المهمة بمقاطعة نوميديا ، اشتهرت بكونها مركزا ثقافيا تخرج منه العديد من الأدباء اللاتين ودرس به كل من ابوليوس والقديس أغسطين. أنظر ناصر الدين سعيدوني، المرجع السابق، ص94.

37 ناصر الدين سعيدوني: نفس المرجع السابق، ص ص 87-93.

38 نفسه، ص22.

39 نفسه، ص23.

40 نفسه، ص24.

41 نفسه، ص58.

42 الباربيرو: في لغة الفرانكا42، يقصد بها المشتغل بالطب أو المداوي بالأعشاب، وغالبا ما يراودها في اللسان الدارج كلمتا حلاق أو مزين لارتباط مهنة الطب بالحجامة. أنظر على الهامش ناصر الدين سعيدوني، نفس المرجع، ص49.

43 نفسه، ص78.

44 نفسه، ص ص23-57.

45 نفسه، ص58.

46 نفسه، ص 57.

47 نفسه،ص 34.

48 نفسه، في الهامش، ص23.

49 بييرم(Pascia Carnieros) ويعني عيد الخروف وفي لغة الفرانكا باساكا، ويعني يوم العيد أو الحلاق: هو الإسم الذي يعرف به الطبيب الذي يحظى لديهم بكل احترام وتقدير لمهنته. أنظر على الهامش ناصر الدين سعيدوني: نفس المرجع، ص79.

50 نفسه، ص49.

51 نفسه، ص 46.

52 نفسه، ص23.

53 نفسه،ص4.

54 نفسه،ص34.

55 نفسه، ص50.

56 نفسه، ص ص 34-57.

57 نفسه، ص59.

58 نفسه، ص59.

59 نفسه، ص ص12، 13.

60 نفسه، ص 17.

61 نفسه، ص63.

62 نفسه، ص ص11، 13،27، 18.

ASJP Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 143-160

الهجرة وأثرها الاجتماعي والثقافي على التعليم الإسلامي في بلاد الحبشة

Immigration and its social and cultural impact on Islamic education in Abyssinia

محمد الدام *

جامعة العربي التبسي – تبسة (الجزائر)

mohamed.eddamme@univ-tebessa.dz

معلومات المقال

تاريخ الإرسال
2022/05/04
تاريخ القبول
2022/06/30

الكلمات المفتاحية:
بلاد الحبشة، الأثر الاجتماعي، الأثر الثقافي، التعليم الإسلامي.

الملخص:

تُعد الهجرات العربية إلى شرق إفريقيا ووسطها إحدى الوسائل المهمة لانتشار الإسلام، وكانت هجرة الصحابة الأوائل إلى الحبشة في السنة الخامسة من بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم من أولى الهجرات، كما كانت إفريقيا جنوب الصحراء مثالا لانتشار الإسلام السلمي وامتداده عبر العصور، وقد تميزت منطقة شرق إفريقيا السباقة في وصول الإسلام بحكم الموقع الجغرافي، وخاصة بلاد الحبشة التي خلدت تاريخ الهجرة من أجل الدين في أرضها مع اسم الملك العادل النجاشي أصحمة بن أبجر رحمه الله.

ومن أهم الوسائل لدخول الإسلام إلى إفريقيا وتوغله في الوقت المبكر الهجرات المتعاقبة من شعوب شبه الجزيرة المسلمة لأسباب مختلفة إلى إفريقيا وامتزاجهم بهم تدريجيا حسيا ومعنويا بالتزاوج دمويا وبتحويلهم من الجاهلية إلى هدي الإسلام ثقافيا واجتماعيا وذابت عروبتهم في الأفارقة، وبقي الدين الذي نشروه إلى يومنا هذا.

Article info

Received:
2022/05/04
Accepted:
2022/06/30

Abstract:

The Arab migrations to East and Central Africa are one of the important means for the spread of Islam. The migration of the first Companions to Abyssinia in the fifth year of the Prophet Muhammad’s mission, may God’s prayers and peace be upon him, was one of the first migrations. Sub-Saharan Africa was an example of the peaceful spread and

---

* المؤلف المرسل

extension of Islam through the ages. East Africa was the first in the arrival of Islam by virtue of its geographical location, especially the country of Abyssinia, which immortalized the history of migration for the sake of religion in its land with the name of the just king, the Negus, Ashama bin Obhur, may God have mercy on him. One of the most important means of Islam's entry into Africa and its penetration at an early age is the successive migrations of the peoples of the Muslim peninsula for various reasons to Africa and their gradual mixing with them both emotionally and morally by bloody intermarriage and their transformation from ignorance to the guidance of Islam culturally and socially.	**Key words:** Abyssinia, social impact, cultural impact, Islamic education.

مقدمة:

تعتبر هجرة المسلمين الأولى والثانية إلى الحبشة وإخفاق زعامات قريش في إخراج المسلمين منها، بعد مفاوضات عَقَدية بين الصحابة والمشركين في بلاط النجاشي، البداية الفعلية لانتصار دعوة الإسلام وانتشارها، حتى ظهرت روايات تثبت إسلام ملك الحبشة النجاشي، وبلغت دعوة الإسلام بعد سنوات قليلة أرضٍ واسعةٍ وعالم جديد.، فكانت إفريقيا (جنوب الصحراء) نموذجا حي لانتشار الإسلام السلمي، وامتداده عبر العصور، وتميز شرق إفريقيا بالسبق إلى الإسلام بحكم موقعه الجغرافي، وبخاصة الحبشة التي خلدت تاريخ الهجرة من أجل الدين في أرضها مع اسم الملك العادل النجاشي، إذ نجد أن العرب قد تمكنوا في سنوات قليلة من تكوين إمارات إسلامية عامرة لعصور طويلة بداية من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وبعد زوال معظم تلك الإمارات بقي أثر الإسلام دين الشعوب الإفريقية إلى يومنا هذا.

انتشر الإسلام في شمال إفريقيا عبر فتوحات قادها الصحابة الأخيار، أما في جنوب القارة فقد كان من خلال أودية جديدة، وطرقا حديثة ابتكرها المسلمون لمواصلة مسيرة الهدي المحمدي في ربوع القارة الإفريقية، فكل مسلم هناك بمثابة سفير وداعية للدين الإسلامي. سلك الدعاة إلى الإسلام في القارة الإفريقية طرق كثيرة، لكن هدفها كان واحد وهو إعلاء راية الإسلام في تلك الربوع، ورغم ضعف المصادر التي تتحدّث عن هذا الأمر فإن المتوفر منها يؤكّد أن الإسلام وصل هناك دون فتوحات. وصل

الإسلام هناك، من خلال مجموعة من الزهاد والعباد وأهل النسك والصلاح، الذين خيّروا التنقل من منطقة إلى أخرى على البقاء في مكانهم جامدين، تنقلوا وهم حاملين معهم الزاد القليل والإيمان الكبير بتعاليم دينهم، فباشروا بهدي الناس ونشر الإسلام بالكلمة وحسن الخلق. جاء هؤلاء الدعاة حاملين معهم تعاليم الدين الإسلامي، الذي كان بمثابة المنقذ لشعوب القارة الإفريقية من جاهلية الوثنية التي كانوا متردِّين فيها، ومن التقاليد البالية التي قيَّدوا أنفسهم بها، ومنحهم طيب العيش الكريم وراحة البال.

ولتبيان أثر الهجرة الاجتماعي والثقافي والتعليم الإسلامي في بلاد الحبشة يمكننا طرح الإشكالية التالية: كيف أثرت الهجرة في بلاد الحبشة اجتماعيا وثقافيا؟ وما هي عوامل ووسائل انتشار التعليم الإسلامي؟ وكيف كان طرق التعليم في بلاد الحبشة؟

1. أصل التسمية: بلاد الحبشة (أثيوبيا):

لم تكن كلمة "أثيوبيا" قديما تطلق على ما يعرف ببلاد الحبشة، فقد أطلقها قدماء اليونان على البلاد المتاخمة لحدود مصر الجنوبية مما يلي الشلال الأول، وتعني كلمة أثيوبيا باليونانية ذو البشرة السوداء، وهو ما كان يسميه الفراعنة "مملكة كوش" أو بلاد النوبة، فتشمل جزءا من جنوب مصر وشمال السودان وأثيوبيا وارتيريا والصومال وجيبوتي، ويتردد سيربدج في معرفة هؤلاء القدماء عن الحبشة الحقيقية وموقعها[1].

وكان أول من أطلق كلمة "أثيوبيا" على الحبشة هم اليونانيون الذين ترجموا الإنجيل من اليونانية إلى اللغة الحبشية (الجعزية)، حيث ترجموا كلمة "كوش" الواردة في العهد القديم إلى "أثيوبيا"[2]، وأطلقه الأثيوبيون على بلادهم التي يسمونها الحبشة في نفس الوقت، واشتهر استعمال تلك النسخة في مملكة أكسوم، ويحتمل أن يكون ذلك فور دخول النصرانية إلى الحبشة في القرن الرابع الميلادي، وأما الاسم الذي كان يعرف به القطر الذي يضم مملكة أكسوم كمركز الملك هو "الحبشة"، وقد حرفه الأوروبيين إلى "أبيسينيا" (Abyssinia)[3].

فقد اطمأن الأحباش إلى اسم "أثيوبيا" وأطلقوه على بلادهم أسوة أو تيمنا بذكره في التوراه[4]، على أن هناك عاملا آخر جعلهم يختارون اسم أثيوبيا وهو كراهيتهم لكلمة الحبشة ذات الجذور العربية، لأنها تعني الأخلاط من الناس ويقصد بهم النواة القديمة للشعب والتي نشأت نتيجة للامتزاج الذي تم بين العناصر السامية الوافدة من شبه الجزيرة والحمايين الأصليين[5].

فكلمة أثيوبيا قديما تاريخيا أعم من كلمة الحبشة، لأن مدلولها كان يشمل أقطارا كثيرة من بينها بلاد الحبشة، أما بعد إطلاق كلمة أثيوبيا على القطر الذي يحكمه نصارى الحبشة صارت أضيق من مدلول الحبشة التي كانت أوسع من بلاد النصارى التقليدية، بل تشمل غيرها من الأقطار المجاورة (حاليا جنوب مصر وشرق السودان وإثيوبيا وارتيريا والصومال وجيبوتي). هذا تاريخيا، أما الآن فالحبشة هي دولة إثيوبيا الحالية لاستقلال المناطق الأخرى بأسماء أخرى رسمية.

2. عوامل انتشار الإسلام في بلاد الحبشة:

بعد انهزام جيوش الحبشة في جنوب الجزيرة العربية وجلائهم عنها بضربات الفرس بعد حادثة الفيل، خيم على الحبشة عهد العزلة الطويلة وتدهورت مملكة أكسوم بعوامل مختلفة، منها قيام الدولة الإسلامية التي قطعت علاقة الدولة البيزنطية بالحبشة، وزحف قبائل البجة من مملكة النوبة وانتشارها إلى شاطئ البحر الأحمر مما اضطر أكسوم إلى الانحسار والضعف ما بين القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي وخاصة بعد موت الملك العادل المسلم النجاشي أصحمة عام 632م، فتغلبت عليها قبائل الأجاو الحامية التي كانت تعيش في المناطق الجبلية في سمين وجوجام، وتمكنت أسرة يهودية منها من اعتلاء عرش الحبشة ودمرت كنيسة أكسوم، ثم أسست مملكة زاجوي التي حكمت ما بين (1137-1270م)[6].

ويعتبر المؤرخون هذه العصور ما بين (349-669هـ/960-1270م) العصر الذهبي لانتشار الإسلام في جنوب وشرقي الحبشة، وتأسيس ممالك إسلامية ذات سيادة بالمنطقة وازدهارها[7].

فكان لانتشار الإسلام في أقطار الأرض كقوة دينية وسياسية، ولسرعة امتداده خلال قرن واحد الأثر الفعال في تغير الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في كل الجهات من ضمنها الحبشة.

مهدت هذه الأوضاع لتوغل الإسلام وسهولة انتشاره ليس في المناطق الساحلية والجزر من أرخبيل دهلك إلى ميناء زيلع وبربره فحسب، بل إلى داخل المقاطعات الحبشية ووصل إلى إقليم شوا جنوبا وإلى قبائل البجة والنوبة شمالا[8].

فقد كان لانتشار الإسلام امتدادا وزحفا عاما تمتد به القبائل الإسلامية دون تنظيم سياسي أو عسكري على خلاف ما كان في جبهات الفتوحات الإسلامية في جبهات بلاد الفرس والروم وبلاد ما وراء النهر وشمال إفريقيا، حيث كان النفوذ يحول هذه البلاد إلى دولة الإسلام التابعة لخليفة المسلمين[9].

وفيما يتعلق بانتشار الإسلام في الحبشة فقد أشار المستشرق البريطاني توماس أرنولد إلى أنه وحتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لم يكن سوى عدد قليل من الأسر الحبشية قد دخلت في الإسلام، وأن تأسيس دولة عربية في الحبشة أدى إلى فصل المناطق الساحلية عن مملكة الحبشة المسيحية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي[10]. في حين هناك من يشير إلى قيام مملكة شوا في الحبشة (284-684هـ/896-1289م) على يد مهاجرين من بني مخزوم بزعامة ود بن هاشم في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه[11]، كما أن تأسيس مملكة أوفات الإسلامية في الحبشة (684-817هـ/1258-1415م) وهي من ممالك الطراز الإسلامي وذلك في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي[12].

وكان لممالك المسلمين في الحبشة الدور الفاعل في نشر الإسلام وصد هجمات المملكة المسيحية من خلال خوض الكثير من المعارك بين الطرفين، والتي كان من بينها تلك المعركة التي تزعمها رجل اسمه أبو عبد الله محمد سنة 699هـ/1299م ضد (ودم أرعد) ملكة الحبشة آنذاك[13]، والتي انتهت بانتصار المسلمين، إلا أن الاضطهاد الذي مارسه ملوك الحبشة ضد المسلمين استمر حتى وصل لحد قيام ملك الحبشة سيف أرعد 1342-1370م بقتل من رفض أن يتنصر من المسلمين في بلاده[14]، كما استمر ذلك الاضطهاد في عهد زرء يعقوب (تولى العرش سنة 838هـ/1434م) والذي كان أشد حقدا على المسلمين في الحبشة، ففرض على مسلمي مملكة هدية أن يدفعوا له جزية سنوية تتمثل بتقديم فتاة مسلمة يحولها إلى النصرانية ويبقيها عنده كجارية، كما منعهم من لبس عدة الحرب ومن ركوب الخيل[15].

ورغم تأكيد المستشرق البريطاني توماس أرنولد إلى أن انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء تم بالطرق السلمية كما في بقية المناطق، إلا أن ما يؤخذ عليه هو قوله: "أن النار وسفك الدماء طالما ميزا خطة الجهاد، التي دُبرت لاستئصال شأفة الكفار"[16]، وقوله أيضا: "ومع أن الإسلام كثيرا ما شهر السيف كأداة يستعين بها على قدم فتوحاته الروحية، نجد أن مثل هذا الالتجاء إلى القوة وسفك الدماء كان يسبقه في معظم الحالات جهود سلمية في نشر الدعوة"[17]، إلا أن ذلك الأمر يكاد يكون قليل جدا في جنوب الصحراء، فلم يحصل أن استخدمت القوة في دخول الإسلام إلى إفريقيا سوى ما حصل في بلاد النوبة حينما انتصر عليهم عبد الله بن سعد بن أبي سرح ودفعوا الجزية[18]، أما ما حصل في الحبشة من قتال بين ممالك المسلمين هناك والمملكة المسيحية لم يكن ليحصل لولا الهجمات الكبيرة التي شنها النصارى هناك ضد المسلمين الذين تعرضوا للقتل والسلب والنهب وحرق المدن فما كان منهم سوى الرد على ذلك الاعتداء[19].

وهناك عوامل أخرى هامة ساعدت على انتشار الإسلام في إفريقيا (بلاد الحبشة)، نذكر أهمها:

– تفوق المسلمين الفكري والخُلقي: دفع المسلمين هذا التفوق الفكري والخلقي غلى أن يكونوا قدوة يُحتذى بها من ناحية الثقافة والأخلاق، فأصبح اعتناق الإسلام مفخرة، كما أصبح يعني الالتزام بالنظافة والصدق والأمانة، وغير ذلك من الصفات الحسنة التي يُحتم الإسلام على اتباعه التحلي بها.

– موقف الإسلام من التمييز العنصري: عندما اصطنع القساوسة والمسيحية التمييز العنصري، لجأ كثير من الأفارقة إلى الإسلام هروباً من التفرقة بين البشر، فالإسلام لا يعرف عنصرية ولا يفرق بين البشر، ويجعل الناس سواءً كأسنان المشط كما قال المصطفى صلى الله عليه وسلم، ولا يُميز الواحد منهم عن الآخر إلا عمله وتقواه[20].

– الإسلام فكراً محلياً وثقافة قومية: من الأسباب التي يسرت انتشار الإسلام في أفريقيا، ذلك هو أن هذا الدين سرعان ما أصبح فكراً محلياً وثقافة قومية، فلم يصبح كسواه من الأديان التي عاشت قروناً وهي غريبة عن البلدان التي اقتحمتها. إذ أن المواطنين سرعان ما أصبحوا قادة الفكر في بلدانهم وأصحاب الدعوة بها.

– انحدار الحياة الروحية في الكنائس: مما ساعد على انتشار الإسلام، عندما بدأت الحياة الروحية في معظم الكنائس قد انحدرت إلى أقصى درجات الانحطاط، وانتشر الفساد الأخلاقي كالرشوة والزنا، وغيرها من الرذائل بين قساوسة الكنيسة، بل ان كثيراً من المسيحيين الأفارقة وقعوا فيما وقع فيه رجال الكنيسة من أخطاء.

– انتشار اللادينية عند دخول الإسلام: إن الذي لا يعتنق ديناً، يمكن جذبه نحو الأديان الأخرى بسهولة، وهكذا دخل الإسلام هذا القطاع من إفريقيا في وقت مبكر لم يكن بها أي دين ينازعه، بل كانت هناك الوثنية، ومن هناك كانت دعوة الداعي المسلم سريعة الأثر والنتائج.

– صورة الداعي المسلم ونشاطه: كان للداعي المسلم بعض السمات تجذب الناس إليه، ملابس فضفاضة نظيفة، وأخلاق نبيلة سامية، وشخصية مؤثرة جذابة، وكرم وإيثار، يباشر عمله من خلال تجارة يزاولها، أو أحياناً يتفرغ للدعوة والتعليم. فإن كان تاجراً كان الصدق مبدأه والأمانة دستوره، وإن كان معلماً جمع حوله مجموعة من الأطفال والشبان، سرعان ما يظهر امتيازهم عن رفاقهم ممن لا يتبعونه، وهذا يجذب له نفراً جديداً كل يوم[21].

3. أثر الهجرة الاجتماعي والثقافي على التعليم في بلاد الحبشة:

1.3. الأثر الاجتماعي:

كانت الشعوب الحبشية ما بين وثنية لادينية في شرقها وجنوبها وغربها، ونصارى متمركزين في الهضبة الشمالية، فلما جاء المسلمون إلى القسم الوثني حاملين حضارة إنسانية لم يصعب عليهم الانسجام معهم لأن عاداتهم الفطرية كانت قريبة للأخلاق الإسلامية السمحة، فإن الشعوب المسلمة الحالية في الحبشة يرجع عدد كبير منهم إلى المجتمع العربي النازح من الجزيرة العربية، ويلاحظ أن قبائل كثيرة تنسب نفسها إلى الأصل العربي.

فمثلا في وللو توجد الأسرة المعروفة بمحمدوش يرجع إليها عدد كبير من الوجهاء والأمراء والزعماء المسلمين في وللو وتنتسب إلى الأصل العربي، والجبرتيون والأشراف والشعوب والقوميات والقبائل التي تعرف بقدم الإسلام فيها، مثل أوغوبا وسلطي وأدري وكثير من بطون قبائل عفر وأورومو والصومال، لا يشك أحد أنهم من أصول القبائل المسلمة النازحة من جنوب الجزيرة، وامتزجت وذابت في المجتمع الحبشي.

ناهيك عن العلاقة المستمرة مع العرب لمجاورتهم إذ ليس بينها وبين الحبشة إلا بحر القلزم الذي يصل تقارب شاطئيه نحو 20 ميلا في أقرب مضيقه وهو مضيق باب المندب مما سهل تلاقي الشعوب باستمرار، وهذا بالطبع هو السبب الرئيس لانتشار الثقافة

الإسلامية والعربية، مثل اللهجة اليمنية لدى المتحدثين باللغة العربية وأنماط الحياة كالملابس، فهناك مناطق كإقليم هرر وداوي اللباس الشعبي فيها الإزار مثل اليمن ولا يلبس البنطلون إلا في المدن، والطواقي والعمائم التي يلبسها العلماء والدعاة بل والوجهاء يمنية بوضوح، ثم انتشر الزي السعودي منذ العقدين الأخيرين، والجلسات والمراسيم الشعبية يمنية الشكل في غالبها حتى أصبحت البيوت تفرض صالاتها بكنبات تعرف بالمجلس العربي[22].

ومن الأثر الاجتماعي العمل الخيري التعاوني وخاصة في إقامة الدين ورعاية مؤسساته من مساجد ومدارس القرآن الكريم، ودور الأيتام، والإشراف على مقابر المسلمين لعدم أي دعم من الحكومة في هذا الأمر، وكان تجار اليمن قدوة لهذا العمل.

2.3. الأثر الثقافي:

كان للدعاة دور في نشر الإسلام من خلال استخدامهم الرفق والأناة مع الأفارقة مما ساعدهم في نجاح مسعاهم، أكثر من أي أسلوب آخر ينطوي على العنف[23]، كما أن العمل في التجارة ساعد في عملية نشر الإسلام لما لتلك المهنة من خصائص تجعل صاحبها في تماس مباشر بالناس، فقد شاهد الأفريقي أمامه تجار صادقين في تعاملهم بعيدين عن الغش والمكيدة فتقربوا منهم وتداخلوا معهم وتعرفوا على ديانتهم واقتنعوا بها فدخلوا فيها، فضلا عن ذلك فإن للحج دو فاعل في نشر الإسلام في إفريقيا من خلال ما يحمله الحاج عند عودته لبلده من مفاهيم جديدة عن الإسلام حصل عليها عند لقائه بعلماء الأمة الإسلامية[24].

وإلى جانب هؤلاء يأتي طالب العلم الذي كان قد تفقه في الدين على يد فقهاء المغرب أو الحجاز أو مصر وعاد لبلاده ليقوم بالنصح والإرشاد والتعليم، الأمر الذي جعله يصل إلى مكانة عالية بين السكان لدرجة أنه إذا ما دخل في قريتين متحاربتين فلن يمسه أحد بأذى[25]، كما أن مكانة ذلك الطالب الذي سيصبح فقيها ومعلما لأبناء بلده

سترتفع لما يقدمه من نصح وإرشاد للسكان، فضلا عن كونه الوحيد المخول لكتابة التعاويذ وآيات القرآن الكريم ووضعها في قطع من الجلد أو القماش وتُعلق على الأذرع أو حول العنق (وهي مهمة يستطيع أن يستغلها كوسيلة لإكثار عدد المتحولين إلى الإسلام)[26].

من أهم آثار انتشار الإسلام في الحبشة التعليم الإسلامي المنتشر في أنحاء البلاد، فبالإضافة إلى دور العلماء والدعاة الحبشيين الذين رحلوا إلى الحجاز واليمن لطلب العلم ثم نقلوه إلى بلادهم، هناك مهاجرون من تلك البقاع إلى الحبشة ممن استقروا فيها ونشروا العلوم الشرعية في ربوعها[27].

ورغم قلة المصادر عن أوضاع الحركة العلمية للمسلمين في الحبشة لفترة ما بين القرن العاشر والثالث عشر الهجريتين، إلا أننا من خلال ما سجل في القرن الثالث عشر الهجري (عصر ازدهار الحركة العلمية في الحبشة) نعرف أن مجالس العلماء في الحبشة كانت بمثابة مدارس العلوم على منوال المدارس التي كانت في العالم الإسلامي في عصر ما قبل التعليم النظامي.

4. وسائل انتشار الإسلام:

أجمع المؤرخون أن الإسلام انتشر في أفريقيا بالوسائل السلمية، صحيح أنه كان في بداية العصر الإسلامي الأول حركات فتح وتوسع وجهاد من المسلمين على القارة الأفريقية، لكن الانتشار الفعلي للإسلام كان بالوسائل السلمية، وأهم هذه الوسائل:

– **الفتح الإسلامي**: لا شك أن الفتوحات الإسلامية في افريقيا كان لها أثر كبير في انتشار الإسلام، صحيح أن الفاتحين المسلمين لم يجبروا أحداً على الدخول في الإسلام، لكنهم أزالوا العقبات التي كانت تحول دون وصول الإسلام للشعوب، فعندما وصل الإسلام للشعوب الأفريقية وقارنت بينه وبين معتقداتها، اعتنقته رغبة وقناعة تامة، وأصبحوا دعاة غلى دينهم الجديد[28].

– **الطرق الصوفية**: كان للطرق الصوفية أثر واضح في انتشار الإسلام، ومنها: الطريقة الشاذلية، أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلي في القرن 13 الميلادين ودخلت السودان عام 1445م، وعملت على نشر الإسلام هناك. الطريقة القادرية تأسست في القرن 12 الميلادي في بغداد ثم انتقلت هذه الفرقة وسط افريقيا ثم إلى الشمال الأفريقي. الطريقة التيجانية أنشاها أبو العباس التيجاني عام 1782م في مدينة فاس بالمغرب، وأطلق على أتباعه لقب "الأحباب"، وأخذ الأحباب ينشرون دعوتهم في الصحراء الكبرى. الطريقة السنوسية أنشأها الفقيه الجزائري سيد محمد السنوسي عام 1842م في منطقة الجبل الأخضر في ليبيا، وانتشرت السنوسية في شمال إفريقيا كله، وامتدت زواياها من مصر إلى مراكش[29].

– **الدعاة والمعلمون**: كان الداعي المسلم يتعقب الجندي الفاتح، يدعو الناس إلى الإسلام، فلقد حرص الخلفاء المسلمون على اختيار طائفة من الفقهاء ليعلموا البربر فرائض الإسلام ويفسروا آياته[30].

– **التجارة**: إذا دخل تاجر مسلم قرية وثنية فإنه سرعان ما يلفت انتباه الناس بكثرة وضوئه، وانتظامه بالصلاة في أوقات معينة بنظام تام وخشوع لافت، هذا فضلاً عن الأخلاق الحميدة التي يتمتع بها، مما يستميل القلوب إليه ويفرض احترامه وثقة الناس به، فيقبلون على اعتناق معتقداته وأفكاره[31].

– **الهجرات القبلية**: لعبت تحركات القبائل وهجرتها دوراً عظيماً في نشر الإسلام في أفريقيا، وكانت أغلبها شعوب بدوية غير مستقرة، تنتقل من أوطانها انتقالاً فصلياً، أو تهجر هذه الأوطان لأسباب اقتصادية. كان لهجرات البربر أثر عظيم في نشر الإسلام في غرب أفريقيا[32].

5. التعليم الإسلامي ببلاد الحبشة:

يعتبر القرن الثالث عشر الهجري عصر ازدهار الحركة العلمية في الحبشة للمسلمين، في حين أن النصارى لم يستيقظوا من ظلمات الجهل الذي ضربت عليهم الكنيسة الأرثودكسية حتى القرن الرابع عشر الهجي عندما أدخل الامبراطور منليك التعليم العصري[33]، برزت في القرن الثالث عشر الهجري مراكز علمية إسلامية أصبحت فيما بعد أي في القرن الرابع عشر مقصدا للعلم مثل داوى ووللو وهرر وجما ثم فيما بعد عرسى (بالي وديدأ).

1.7. طريقة التعليم في بلاد الحبشة:

تعتبر الطريقة المتفق عليها في مختلف أنحاء الحبشة في كيفية التدريس بالمجالس العلمية، أن يجلس الشيخ للطلاب في المسجد وقد يكون جامعا أو غير جامع أو تخصص خلوة أو بيت بجانب المسجد، وهذا هو الغالب، ثم يأتي إليه الطلاب بالأدوار أفرادا ومجموعات وذلك من الصباح الباكر إلى صلاة المغرب[34].

أما عن كيفية إلقاء الدروس، أن يقرأ الطالب المتن أو النص على الشيخ كلمة كلمة ثم يترجم له الشيخ ترجمة حرفية إلى اللغة المحلية، ثم يشرح له المعنى العام، ويكون بيد الشيخ غالبا شرح للكتاب الذي يقرؤه الطالب، فيشرح أو يفسر مستيعنا بالشرح أو الحاشية، إلا إذا كان الطالب مبتدئا يقرأ المختصرات، فلا يحتاج إلى التوسع في الشرح بل يكفيه إذا فهم العبارة القصيرة للنص، فإذا أخذ كل فرد أو مجموعة حصته اليومية وتسمى "مادة" يتنحى بعيدا عن الشيخ فيراجع ما أخذ والغالب أن يكونوا مجموعة فيتباحثون الدرس جماعيا ويسمى هذا الأسلوب "مقابلة"، فينتشرون في ضواحي المجلس تحت الأشجار، وفي بعض الأماكن تعمل زوايا صغيرة متعددة حول المجلس للطلاب، ويتحكم الشيخ في الوقت حسب كثرة الطلاب أو قلتهم، بحيث يتمكن من استيعابهم يوميا، حتى لا يرجع أي طالب إلى بيته إلا وقد أخذ درسا جديدا، فإذا كثر الطلاب وزاد عددهم بحيث لا يتسع الوقت المتاح للدروس يضطر الشيخ إلى تصنيفهم وضم بعضهم إلى بعض

حسب تقاربهم إذا كانوا في الكتاب الواحد، فيجمعهم الشيخ على مكان واحد من الكتاب ويصيرون رفقاء فتكفيهم عند الشيخ حصة واحدة. فيكون الدرس بالنسبة للذي رجع إلى الخلف مراجعة، وأما الذي تقدم فيصفي ما تجاوزه من الموضوعات، وتسمى "تركة" بالمطالعة ممن فوقه أو من الشيخ في أوقات الفراغ، وينتهز أي فرصة لتركته[35].

ومما يزيد الطالب رسوخا في العلم وتعمقا في الفهم تدريسه للآخرين من زملائه الذين هم أقل منه علما، وهي فرصة للنابغين لممارسة التدريس وهم في مرحلة التعلم ومتعة لإبراز المقدرة العلمية.

2.7. أهم العلوم والمذاهب المنتشرة في بلاد الحبشة:

من بين أنواع العلوم الرئيسية في مجالس العلم بالحبشة خلال القرن الرابع عشر الهجري هي الفقه ثم النحو والصرف أو علم اللغة أو علم الآلة كما يسميه البعض، ثم التفسير وعلم الحديث، وهذه العلوم هي التي إذ أتقنها الدارس عرف تمكنه وتأهله للتعليم، أما العلوم الأخرى مثل المنطق والبلاغة والعروض وعلم الفلك والتصوف فيدرسها الطالب للاستفادة والاستكمال، ولم ينتشر علم الحديث رغم أهميته إلا في العقدين الأخيرين من القرن الرابع عشر الهجري[36].

وتعتبر هرر مصدر علم الحديث بالحبشة، ومنها انتشر إلى سائر أقطار الحبشة، وقد أكد المؤرخون في القرن الرابع عشر الهجري أن الشيخ عبد الله الولينسي هو أول من أدخل علوم الحديث إلى هرر، وأخذ منه علماء هرر المشهورون بهذا الفن مثل الشيخ سعيد كرو والشيخ أحمد بصيره، والشيخ أحمد كرو، والشيخ محمد أمين الهرري المدرس بمكة المكرمة، ولاشك أن مفتي داوود في الشمال أسبق من الولينسي، لكن يبدو أن علماء الشمال في دوي وولو أهملوا علم الحديث ولم يهتموا بنشره مثل علم الفقه والنحو، وكذلك جما وعرسي وبالي هذا بالنسبة للحلقات في البادية، أما أشهر من نقل علم الحديث إلى المدن وأهمها العاصمة أديس أبابا، فهو الشيخ محمد الرافع وللي الأصل عالم

الحرم المكي ثم المستوطن لأديس أبابا لمدة طويلة، تمكن من التفرغ لنشر علم الحديث من خلال طلابه الكثيرين وخاصة من شمال البلاد.

وهناك علماء عادوا من الحرمين أيضا ونشروا هذا العلم في المدن الأخرى مثل الشيخ حسن غمدا في شاشمني ناشر عقيدة السلف ومشايخ روبي بالي والشيخ الدكتور جيلان خضر غمدا في أديس أبابا، إمام هذا العلم وعلم العقيدة في الحبشة بلا منافس بعد الشيخ محمد رافع، وهو مجاز بالسلسلة من عدد من العلماء المعاصرين. وأكثر المذاهب انتشارا الفقه الشافعي وهو السائد في جميع المراكز العلمية المعروفة إلى جانب الفقه الحنفي في الشمال (وللو وتجراى وما جاورهما)[37].

ويعود كثرة انتشار المذهب الشافعي إلى التواصل الثقافي الذي كان بين الحبشة واليمن، وبينها وبين مصر التي تأتي منها الكتب، أما اليمن فبحكم قربها كان التنقل بين القطرين سهلا عن طريق مضيق باب المندب، فكان اليمنيون يأتون إلى الحبشة للتجارة ويقيمون بها إقامة دائمة ويتزوجون من بنات المسلمين، فأصبحوا أسرا وكثرت بذلك الجالية اليمنية في شتى مناطق الحبشة[38]، وكان من بين أنواع التجارة التي يزاولونها تجارة الكتب الدينية التي يستوردونها من مصر ومعظم هذه الكتب كتب الفروع الشافعية وكتب النحو، وإلى جانب التجارة كان الدعاة والمعلمون العرب في المدارس شافعيين في المذهب[39].

يتوجه العلماء غالبا للتعمق في العلم وأخذ الإجازة إلى بيت زبيد، وذلك قبل أن يشتهر السفر إلى الحرمين من أجل العلم فيما بعد[40]، فيعودون وقد أصبحوا علماء ومفتين وخاصة في الفقه الشافعي، ومن أبرز وأقدم العلماء الذين رحلوا إلى اليمن ثم إلى الحرمين وعادوا بالعلم الغزير بل من أسبقهم مفتي داوود بن أبي بكر، ومن الذين ارتحلوا إلى بيت زبيد ثم الحرمين ثم رجعوا بعد أن درسوا على علمائها ولهم إجازات: الشيخ عمر

الدبرزيتي وإبراهيم الإفاتي وعبد الله الولينسي ومحمد القطيبي البالي ومحمد ثاني الوادي ومحمود القراري...الخ[41].

خاتمة:

وفي الأخير نخلص إلى مجموعة من النتائج كالآتي:

- إن الهجرة وتنقلات الشعوب طبيعة بشرية مرتبطة بالحياة وتغير الأحوال، ولها سلبياتها من مفارقة الأوطان والأهل والأصحاب ومتاعب التنقل، ولكنها تحمل فوائد وفرصا لنشر القيم والمعارف ونقل الثقافات بين الشعوب، بل تؤدي إلى ترابط البشرية فيما بينها عرقيا ودمويا لتشعر بوحدة المنشأ والمصير.

- تعددت وسائل انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء ما بين الهجرة والحركات التجارية وتنقلات الدعاة والعلماء، وبهذا اختلفت عن شمالي القارة التي انتشر فيها الإسلام بالفتوحات الإسلامية.

- تميزت الفتوحات الإسلامية بأثرها القوية السريع المؤدي إلى قيام دول وحكومات إسلامية تابعة للخلافة الإسلامية في الغالب.

- بينما تميزت الوسائل السلمية بسهولة الامتداد ببطء وانتشار العلم الشرعي وأثره الثقافي والاجتماعي المستمر إلى الوقت الحاضر.

- إن امتداد الإسلام سلميا في الوقت المبكر من فجر الإسلام جعل لهذا القسم من القارة نصيب من إقامة سلطنات إسلامية مستقلة على سواحل البحر الأحمر والمحيط الهندي، وهذا رغم اندثار معظمها فقد بقي الأثر عميقا في مكونات شعوب القارة السمراء وجزءا من هويتهم الثقافية والفكرية والاجتماعية.

وفي الأخير يمكن القول إن إلقاء الضوء على بعض الجوانب من تاريخ الإسلام في إفريقيا وعامل انتشاره بالتركيز على الهجرة وأثرها في تكوين المجتمعات المسلمة بل والسلطنات والإمارات التي صارت حكومات في بعض الأماكن، هذا ما جعلنا نختار

بلاد الحبشة لما لها سبق في استضافة المهاجرين المسلمين الأوائل من الصحابة ومن بعدهم ظهرت فيها إمارات إسلامية على مر العصور ثم تلاشت وزالت بالحملات الاستعمارية الأوروبية التي تقاسمت إفريقيا وتركت الحبشة بتمكين الزعماء النصرانيين على السلطة، لكن بقي المسلمون أغلبية سكانية متمسكين بدينهم وثقافتهم ولم تصبح الحبشة جزيرة مسيحية كما يحلم بها المتعصبون، بل تجدها اليوم متميزة بكثرة علمائها وانتشار مجالس ومراكز العلم في ربوعها، وهذا بسبب انتشار العلم ومراكزه ودور العلماء والدعاة في الحفاظ على دين الإسلام بتحمل المشقات ومواجهة التحديات.

الهوامش:

1- S.W.Budge Ahistory of Ethiopia, Methuen and Co, vol 1, Londond, 1928, P120.

2- أحمد الحفني القنائي الأزهري، الجواهر الحسان في تاريخ الحبشان، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1904، ص182.

3- ت.و أرنولد وآخرون، موجز دائرة المعارف الإسلامية، تح: أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي خورشيد، مركز الشارقة للإبداع الفكري، بيروت، 1998، ص282.

4- المرجع نفسه، ص282.

5- راشد البراوي، الحبشة بين الأقطاع والعصر الحديث، مكتبة النهضة، مصر، 1961، ص10.

6- ممتاز العارف، الأحباش بين مأرب وأكسوم: لمحات تاريخية مع العلاقات العربية الحبشية ونشوء أثيوبيا الحديثة، المكتبة العصرية، بيروت، 1985، ص84.

7- J.Spenser Trimingham, Islam in Ethiopia, Madison Ave, New York, 1965, P55-56.

8- ابن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، مصر، 1992، ص50-51.

9- فتحي غيث، الإسلام في الحبشة عبر التاريخ، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1900، ص66-67.

10- توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، تر: حسن إبراهيم وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1970، ص132.

11- دريد عبد القادر نوري، تاريخ الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، شركة الطباعة المتحدة، الموصل، العراق، 1985، ص193.

12- المقريزي، الإلمام بأخبار من بأرض الحبشة من ملوك الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1995، ص09.

13- توماس أرنولد، المرجع السابق، ص135.

14- المرجع نفسه، ص135.

15- شهاب الدين أحمد وريتيه باسيه، تحفة الزمان أو فتوح الحبشة، تح: فهيم محمد شلتوت، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص281.

16- توماس أرنولد، المرجع السابق، ص390.

17- المرجع نفسه، ص390.

18- أبي القاسم عبد الرحمن، فتوح مصر وأخبارها، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991، ص188-189.

19- المقريزي، المرجع السابق، ص270.

20- محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، مرا: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2007، ص274.

21- محمد عبد الله النقيرة، انتشار الإسلام في إفريقيا ومناهضة الغرب له، دار المريخ، الرياض، 1982، ص262.

[22]- عبد الله خضر، الثقافة الإسلامية في الحبشة والتحديات الموجة إليها في القرن الرابع عشر الهجري، المنتدى الإسلامي، السعودية، 2004، ص222.

[23]- توماس أرنولد، المرجع السابق، ص390.

[24]- نفسه، ص391.

[25]- نفسه، ص392.

[26]- Bishod Crowther, on Islam in Westen Africa, Church Missionary Inteligecer, London, 1988, P254.

[27]- توماس أرنولد، المرجع السابق، ص199.

[28]- سليمان العودة، الهجرة الأولى في الإسلام، دار طيبة، الرياض، 1419هـ، ص34.

[29]- علي الصلابي، السيرة النبوية، دار ابن كثير، بيروت، 2004، ص271-276.

[30]- محمد أبو شهبة، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، 1996، ص48-49.

[31]- علي الصلابي، المرجع السابق، ص288.

[32]- رولاند أولفير وجون فيج، موجز تاريخ إفريقيا، تر: دولت صادق ومحمد السيد غلاب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، 1991، ص132.

[33]- يوسف أحمد، الإسلام في الحبشة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص62.

[34]- عبد الله خضر، المرجع السابق، ص142.

[35]- المرجع نفسه، ص143.

[36]- يوسف أحمد، المرجع السابق، ص62.

[37]- المرجع نفسه، ص62.

[38]- نفسه، ص231-232.

[39]- عبد الله خضر، المرجع السابق، ص144.

[40]- أنظر: البلدان الإسلامية والأقليات المسلمة في العالم الإسلامي، المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية، 1399هـ، ص531.

[41]- عبد الله خضر، المرجع السابق، ص145.

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

المجلد: 01، العدد: 02 | ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م | الصفحات: 161-175

النشاط الرياضي في خدمة الكفاح التحرري بمنطقة برج بوعريريج إبان الثورة التحريرية. الشهيد بوزيدي مسعود 1921-1961 أنموذجاً.

Sports activity in the service of the liberation struggle in the Bordj Bou Arreridj region during the liberation revolution. Bouzidi Massoud 1921-1961 as a model

محمدي محمد *
جامعة محمد البشير الابراهيمي برج بوعريريج (الجزائر)
Mohamedbba1902@gmail.com

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/04/26 تاريخ القبول 2022/05/14 الكلمات المفتاحية: بوزيدي مسعود؛ الثورة الجزائرية، منطقة برج بوعريريج، الاستعمار الفرنسي، الكفاح المسلح.	تروم هذه الدراسة التاريخية، تسليط الضوء البحثي والتاريخي على أنموذج نضالي وثوري متميز، فمترجمنا في هذه المقالة يعد من الشخصيات الرياضية، النضالية والثورية المتشبعة بالروح الوطنية بمنطقة هامة من القطر الجزائري. ألا وهي منطقة برج بوعريريج، حيث كان للأوضاع المأساوية التي كرسها الحال الستدماري الفرنسي على أرض الجزائر عموماً، شعوراً بالمقت والازدراء إزاء النظام القائم في البلاد منذ احتلالها عشية الـ05 جويلية 1830، لدى عدد كبير من الجزائريين الرافضين للأساليب المطبقة من الإدارة الفرنسية والتي تقوم على التهميش المقنن للسكان الأصليين والتمكين في المقابل للمستوطنين والأوربيين على حد سواء، وبناء على الواقع العنصري المهيمن في البلاد. أخذ الوعي التحرري يتزايد لدى الوطنيين المخلصين للقضية الجزائرية، ومن هؤلاء نجد المناضل بوزيدي مسعود الذي بزغ نجمه النضالي الوطني ضمن نادي الفنون للنشاط الرياضي وتشكيلة الجمعية الرياضية المحلية لبرج بوعريريج لكرة القدم، ليكون ختام المسيرة الثورية للبطل شهادةً في سبيل الحرية والاستقلال، إثر معركة حامية الوطيس مع القوات العسكرية الفرنسية في 02 ماي 1961، بعد مسيرة طويلة من البطولات النضالية والثورية بالمدينة والمناطق المجاورة لها.
Article info	Abstract:

* المؤلف المرسل

This modest historical study attempts, Research shedding light on one of the revolutionary figures in the Bordj Bou Arreridj region,The latter, whose struggle was from sports activity to turn into the liberation struggle and the armed struggle during the liberation revolution,
This is related to the personality of the fighter Bouzidi Al-Masoud, who had an important revolutionary role in the Bordj Bou Arreridj region and the surrounding areas.

Received: 2022/04/26
Accepted: 2022/05/14

Key words: Bouzidi Massoud; Algerian revolution, Bordj Bou Arreridj region, French colonialism, armed struggle.

مقدمة:

لقد شهدت الساحة التحررية بالجزائر مطلع القرن العشرين (ق20)، تحولاً حقيقياً في أنماط وأشكال المقاومة والتصدي للاستعمار الفرنسي الجاثم على صدور الجزائريين منذ عشية 05 جويلية 1830، فمن مدافعة واقع الاحتلال عبر خيار المقاومة الشعبية المسلحة خلال القرن التاسع عشر (ق19)، عبر مقاومات متفرقة كمقاومة الأمير عبد القادر في الغرب الجزائري، ومقاومة الحاج أحمد باي في شرقه والمقراني والزعاطشة ولالة نسومر...الخ.

لتظهر أشكال جديدة من المقاومة لهذا الإستدمارالفرنسي مع مطلع القرن العشرين ببروز وسائل مستحدثة في مجابهته، حيث اتسعت دائرة المقاومة لتشمل مجالات أخرى واسعة، كالمجال السياسي، الاقتصادي، الثقافي، الاجتماعي، الديني، وحتى الرياضي...الخ.

وفي الاتجاه برزت العديد من الشخصيات ذات الميولات المختلفة بالجزائر وباقي أنحائها، وعليه سنحاول من خلال هذه الدراسة التاريخية المتواضعة تسليط الضوء على شخصية نضالية وثورية، كانت بداية نشاطها الوطني في المجالين الثقافي والرياضي وصولا الى الكفاح الثوري المسلح ضد الاستعمار الفرنسي بمنطقة برج بوعريريج. إنه الشهيد بوزيدي مسعود؛

من أجل الوقوف عند مسيرة ونضال بوزيدي مسعود، وكفاحه التحرري المسلح ضد الاستعمار الفرنسي ببرج بوعريريج وما جاورها من مناطق؛ نقوم بطرح التساؤلات الآتي ذكرها:

1- نبذة حول الشهيد بوزيدي مسعود؟

2- ما أهم النشاطات الرياضية والمهنية للشهيد بوزيدي مسعود قبل اندلاع الثورة التحريرية؟

3-ما هي تجليات الكفاح الثوري المسلح للشهيد بوزيدي مسعود غداة اندلاع الثورة التحريرية؟

4-ما هي حيثيات وظروف استشهاد البطل بوزيدي مسعود بمعركة مزرعة المعمر "أصي"؟

1- مولده ونشأته:

هو الشهيد "مسعود" بن عصمان بوزيدي. لُقب خلال مرحلة الثورة التحريرية (1954-1962)بـ"**سمامبا**"[1]، من مواليد 21 ماي 1921 بمدينة برج بوعريريج الواقعة

بالجهة الشرقية من البلاد (الجزائر)[2]، نشأ وترعرع وسط أسرة متواضعة حالها من حال باقي العائلات الجزائرية خلال المرحلة الاستدمارية (1830-1962) ، حيث كان الفقر والجوع سمتان بارزتان تلازمان السكان من أهالي الجزائر عموما ومنطقة برج بوعريريج على الخصوص، سيما منذ اندلاع ثورة الشيخ المقراني سنة 1871 وإلى غاية السنوات الأولى من القرن العشرين، أين زادت القوانين الردعية والأساليب الزجرية المسلطة ضد السكان الأصليين من لدن السلطات الفرنسية مثل: قانون الأهالي أو الأنديجان[3]، قانون التجنيد الاجباري 1912[4]، من مأساة الجزائريين وتأزيم أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية على حد سواء.[5]

ورغم الصعوبة التي باتت تكابدها العائلات الجزائرية في توفير لقمة العيش لأبنائها بالمنطقة، فقد اجتهدت عائلة الطفل بوزيدي مسعود في أن يُحصل هذا الأخير من التربية والتعليم ما يجنبه حال كثير من أبناء الجزائر من مظاهر الجهل والأمية السائدة بالمجتمع حينذاك، وتلافياً لذلك فقد أدخل الطفل "مسعود" كتاتيب المدينة لتعلم مبادئ اللغة العربية وحفظ ما تيسر من القرآن الكريم، كما اجتهدت العائلة في أن تضمن له مسار دراسياً بالمدارس الفرنسية إلى غاية حصوله على الشهادة الابتدائية.[6]ليتوجه بعدها الى ممارسة الرياضة. أين كانت له الفرصة لإظهار موهبته الرياضية في كرة القدم ضمن **"نادي الفنون للرياضة"** بمدينة برج بوعريريج.[7]

2 -النشاط الرياضي والمهني للشهيد بوزيدي مسعود قبل اندلاع الثورة التحريرية:

يعد المناضل بوزيدي مسعود أنموذجا للشاب الوطني المتميز ، إذ كان منذ صغره مولعا بممارسة النشاط الرياضي، فكان اهتمامه واضحاً بالرياضة الأكثر شعبية كرة القدم

. الأمر الذي جعله من أوائل المبادرين في الانخراط ضمن تشكيلة الجمعية الرياضية بمدينة برج بوعريريج، والتي كانت تابعة بصفة رسمية لنادي الفنون والرياضة بالمدينة[8]، وبعد مدة ليست بالطويلة أوكلت إليه مهام تسيير هذا النادي الرياضي (نادي الفنون للرياضة).[9]

هذا الأخير الذي أصبح مكان إدارته؛ مكاناً مناسباً للعمل النضالي ونشر الوعي التحرري في أوساط السكان وبخاصة من أولئك المنتسبين للنادي أو العاملين بهياكله، فكانت أغلب حوارات ونقاشات الجزائريين المنخرطين في النادي تتمحور حول الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في البلاد في ظل الوضع الاستدماري القائم.[10]

واضافة إلى الدور الهام الذي نهض به المناضل بوزيدي مسعود بهذا النادي، فقد كان في المقابل أحد اللاعبين البارزين والمميزين ضمن تشكيلة فريق برج بوعريريج لكرة القدم، الأمر الذي جعل الادارة الفرنسية ترخص له استثناءً سنة 1940، بعدم الالتحاق لأداء الخدمة العسكرية في صفوف الجيش الفرنسي ومواصلة مشواره الرياضي مع الفريق.[11]

وبالموازاة مع النشاط الرياضي للمناضل فقد عمل كذلك بقطاع السك الحديدية بالمدينة بين سنتي 1951 و 1952، وهي السنوات التي أخذ فيها العمل النضالي والتحضير للإعلان عن العمل المسلح والثورة التحريرية وتيرة متسارعة ومتصاعدة بالمدينة وباقي أنحاء البلاد.[12]

3–الكفاح الثوري للشهيد بوزيدي مسعود بعد اندلا ع الثورة التحريرية:

منذ اندلاع الثورة التحريرية عشية 01 نوفمبر 1954، والشروع في الكفاح المسلح ضد الاحتلال الفرنسي، كان الالتحاق من قبل المناضل بوزيدي مسعود باكراً بالعمل المسلح، إذ انضم إليها في البدايات الأولى لها فمنذ أواخر 1955 كان نشاطه الفدائي واضحا بمدينة برج بوعريريج، وكانت له عديد العمليات الفدائية الكبيرة بالمدينة والتي كان لها أثر واضح في صفوف السلطات الاستعمارية بالمدينة، حيث أحدث قلقاً وهلعاً كبيرين بين أوساط المستوطنين الأوربيين والعسكريين الفرنسيين على حد سواء.

ومن العمليات الفدائية التي نفذها بوزيدي مسعود بمدينة برج بوعريريج، نجد أنه قد قام بتفجير نزل الشرق بالمدينة، كما أقدم في ذات السنة التي التحق فيها بالنضال الثوري بتفجير مخبزة ملك لمعمر فرنسي يدعى "ميلار"، ونظراللأعمال الفدائية الهامة التي نهض بها المناضل بوزيدي مسعود بالمدينة، فقد أسندت له قيادة خلية الفداء بذات المدينة منذ سنة 1956، ولهذا السبب فقد ظل محل ملاحقة دائمة ومستمرة من قبل السلطات الفرنسية، التي جعلت القبض عليه من أهم أولوياتها نظراً لما يمثله من خطر دائم على الأمن الفرنسي بالمنطقة.[13]

وبناء على ذلك فقد كان مسعود بوزيدي من أهم العناصر المطاردة لدى مصالح الشرطة الفرنسية، حتى أنه قرر الالتحاق بصفة نهائية بالثورة التحريرية والعمل المسلح في الناحية الخامسة بالمنطقة الأولى بالولاية الثالثة، وذلك بعد حادثة الحصار الذي شنته قوات الشرطة الفرنسية على نادي الفنون بالمدينة، بعد أن علمت خبر تواجده بالمقر لولا فراره العجيب من نافذة النادي.

ومن بين العمليات العسكرية التي نفذها هذا الأخير بالمنطقة، نجد معركة وادي لخضر سنة 1957 التي غنم فيها رفقة جنوده أربعة بنادق رشاشة، كما قام سنة 1958 بالهجوم على مركز للقوات الفرنسية وقتل عناصر من الجيش الفرنسي وعدد من الحركة، أما في عام 1959 فقد اشتبك مع القوات الفرنسية في معركة كبيرة، كبد فيها قوات العدو خسائر فادحة بلغت ما يزيد عن سبعين قتيلا، كما ورد أنه قد هاجم مركزا لحراس الغابات بحي الجباس سنة 1960، وقتل عدد من الحراس بلغ عددهم حوالي 15 حارساً.[14]

4-معركة مزرعة المعمر "أصي" واستشهاد البطل بوزيدي مسعود:

في مزرعة المعمر ذي الأصول الفرنسية المدعو "أصي" أو "أخي"[15]، الواقعة بمكان غير بعيد عن مدينة برج بوعريريج، اتفق مسؤولو الثورة التحريرية بذات المدينة وما جاورها من مناطق. على عقد اجتماع تنسيقي يضم كل من مسؤولي الأقسام ومسؤولي النواحي القريبة من مركز المدينة. لأجل التسريع بوتيرة العمل المسلح وتعميم الثورة بهذه الأخيرة، وبناء علي ذلك فقد تم عقد الاجتماع بتاريخ 02 ماي 1961 وحضره كل من:

-مسؤول الناحية الثالثة من المنطقة الثالثة (القبائل)[16]: سي عبد الرحمن الدلسي.

-مسؤول القسم الرابع من الناحية الثالثة من المنطقة الثالثة (القبائل): أبو الحسين رابح أقشيش.

-مسؤول القسم الأول من الناحية الخامسة التابعة للمنطقة الأولى (الأوراس):
بوزيدي مسعود.[17]

هذا الأخير الذي كان في اتصال مستمر مع القيادة العسكرية للثورة التحريرية بالمنطقة الأولى (الأوراس)، سيما مع القائد العسكري "عبد الحميد بوززق"[18] المسؤول العسكري بالناحية الثالثة بالمنطقة الأولى من الولاية الأولى (الأوراس)[19]، الذي كان على اطلاع مباشر بالجهود الثورية للشهيد مسعود بوزيدي وجرأته في توسيع نطاق العمل العسكري والثورة التحريرية عموماً بالمناطق الحدودية بين الولايتين التاريخيتين الأولى والثالثة.

وفي هذا السياق كان عقد الاجتماع المذكور، والذي تفطنت القوات الاستعمارية الفرنسية له، لتشرع بعدها في محاصرة كل الأماكن المشتبه أن تكون مركزا لعقد مثل هذا اللقاء بين القادة العسكريين، وقد كانت مزرعة المعمر "أصي" أحد الأماكن التي حاصرتها القوات الفرنسية، والتي اكتشف أنها كانت مقرا لاجتماع مجموعة من قادة الولايتين الأولى والثالثة، فكانت بداية المعركة على الساعة الواحدة زوالاً بين مجموعة قليلة من الثوار وترسانة عسكرية كبيرة من القوات الفرنسية.[20]

واستمرت المعركة بين المجموعة المحاصرة من جنود جيش التحرير ومسؤوليهم بالاجتماع وقوات الجيش الفرنسي، مدة أربع ساعات متتالية بمزرعة المعمر الفرنسي أصي، أين استخدمت السلطات العسكرية كل امكاناتها المتاحة للقضاء على عناصر فوج جيش التحرير، بما في ذلك الطائرات وأعداد كبيرة من القوات العسكرية لمحاصرة المجاهدين من كل الجهات.[21]

وكانت نتيجة المعركة باستشهاد المجاهدين المحاصرين في المزرعة، بمن فيهم بوزيدي مسعود ومن معه من جنود جيش التحرير وباقي المسؤولين الحاضرين في الاجتماع، غير أنهم ألحقوا خسائر معتبرة بقوات الجيش الفرنسي حيث قتل بالمعركة، عدد كبير من الجنود الفرنسيين إضافة الى مقتل ضابط فرنسي برتبة عقيد.[22]

خاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة التاريخية نخلص إلى مجموعة من النتائج أهمها:

-الأثر الجلي الذي أحدثه النضال السياسي والثقافي والاجتماعي والاصلاحي وحتى الرياضي، في تغيير الفكر التحرري لدى الجزائريين فكان هذا الأسلوب من الأساليب الناجعة لتكريس واجب التحرر وتخليص الوطن من براثن الاحتلال الفرنسي الذي حاول طمس الهوية الجزائرية بكافة السبل والطرائق (إبادة، تعذيب، طمس، تنكيل، تنصير...الخ).

-العمل النضالي الكبير للشهيد بوزيدي مسعود، حيث كانت قاعدته النضالية انطلاقا من نادي الفنون للثقافة والرياضة مثله مثل كثير من الجزائريين، الذين وقفوا على حقيقة القضية الجزائرية، انطلاقا من المراكز العلمية والدينية والرياضية كالمدارس والمساجد والنوادي...وغيرها.

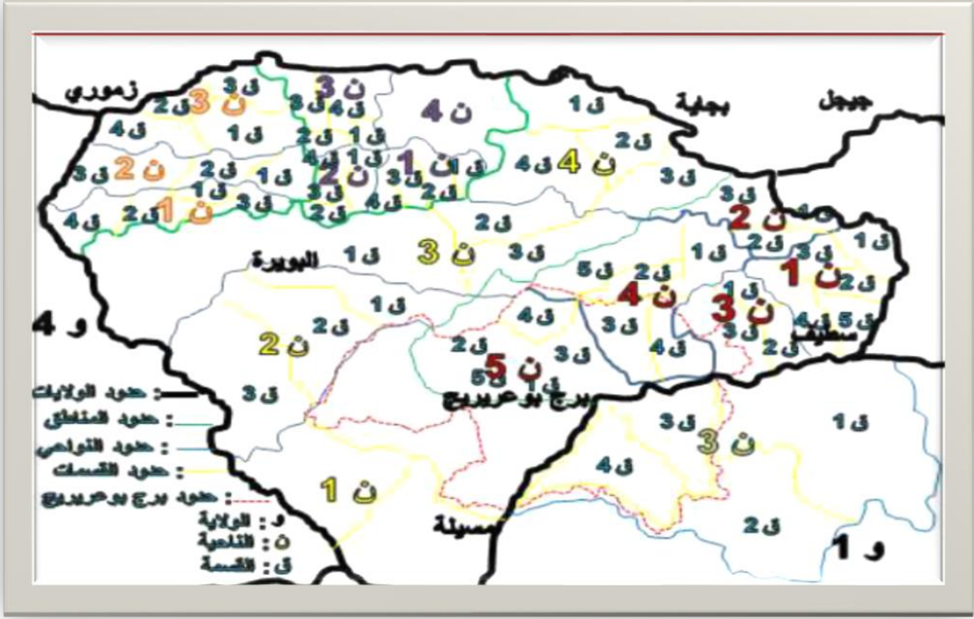
-فعالية النشاط الثوري المسلح للشهيد مسعود بوزيدي بمنطقة برج بوعريريج، حيث كان لنشأته بالمدينة ومعرفة بخبايا الاحتلال الفرنسي بها وأهم مراكزه الحيوية فيها، الأثر الواضح في نجاعة عمله الفدائي والثوري ضد المصالح الفرنسية بالمدينة، سواء تعلق

الأمر بممتلكات المستوطنين الأوربيين والمعمرين الفرنسين أو بالمصالح الادارية والعسكرية للعسكريين الفرنسيين.

قائمة الملاحق:



الملحق رقم 01: خريطة تبين النواحي التابعة للولاية الثالثة والولاية الأولى التاريخيتين منطقة برج بوعريريج.[23]



الملحق رقم 02: خريطة توضح قسمات ونواحي برج بوعريريج بالولاية الثالثة.[24]

قائمة المصادر والمراجع:

✓ الكتب:

1. مزيان وشن: **مقاومة الاحتلال بالهضاب العليا عبر العصور (إقليم برج بوعريريج نموذجا–دراسة تاريخية)**، ط01، دار كوكب العلوم، الجزائر، 2013.
2. سمير بن سعدي: **المختصر في تاريخ زمورة**، مر: فتح الدين بن أزواو، مطبعة زاعياش، الجزائر، 2013.
3. عبد الله مقلاتي: **قاموس أعلام شهداء وأبطال الثورة الجزائرية**، ط1، دار بلوتو، الجزائر، 2009.

4. عبد الله مقلاتي: **أعلام وأبطال الثورة الجزائرية**، الكتاب الخامس، دار شمس الزيبان للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.
5. عبد الله مقلاتي: **التاريخ العسكري للثورة الجزائرية (أهم المعارك الكبرى)**، الكتاب الثالث، دار شمس الزيبان للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.

✓ **المقالات العلمية:**

1. سمير بن سعدي: تشكل الخريطة الادارية لبرج بوعريريج من العهد العثماني إلى وقتنا الحالي، **مجلة الابراهيمي للعلوم الاجتماعية والانسانية**، ع 08، جامعة محمد البشير الابراهيمي برج بوعريريج، الجزائر، جوان 2021.
2. سيدي عبد القادر سباعي: قانون الأنديجان–الوجه الآخر لقانون السود، **مجلة دراسات**، الجزائر، ديسمبر 2016.
3. حورية جيلالي: التداعيات الاجتماعية لقانون التجنيد الاجباري 1912 على الأسرة الجزائرية، **مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والانسانية**، ع01، م 05، الجزائر، جوان 2021.
4. م. ص: الشهيد عبد الحميد بورزق، **مجلة أول نوفمبر** (سياسية، تاريخية، ثقافية)، ع 61، المنظمة الوطنية للمجاهدين- الجزائر، 1983.

✓ **الرسائل الجامعية:**

1. سمير بن سعدي: **الثورة التحريرية بزمورة 1954-1962 (القسمة 3 الناحية 4 المنطقة 1 الولاية 3)**، رسالة ماجستير، إ: بوعزة بوضرساية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر02، الجزائر، 2014/2015.

✓ **الملتقيات العلمية:**

2. المبروك عزيزو: **دور زاوية الدريعات فرع ابن أبي داود في المقاومة الشعبية**، الملتقى الوطني السابع تاريخ وأعلام المسيلة، دار الثقافة لولاية المسيلة، الجزائر، 2018.

المواقع الالكترونية:

1-الموقع الالكتروني: **https://deniz.7olm.org/t35-topic**، تاريخ الاطلاع: 2022/02/20، التوقيت: 20سا و37 دقيقة.

الهوامش:

---

[1] - الموقع الالكتروني: **https://deniz.7olm.org/t35-topic**، تاريخ الاطلاع: 2022/02/20، التوقيت: 20سا و37 دقيقة.

[2] - تمت ترقية منطقة برج بوعريريج إلى ولاية كاملة الصلاحياتعدد بلدياتها 34 بلدية، بناء على التقسيم الاداري الصادر سنة 1984، حيث كانت إلى غاية هذا التاريخ تتبع إداريا إلى ولاية سطيف؛ ينظر. سمير بن سعدي: تشكل الخريطة الادارية لبرج بوعريريج من العهد العثماني إلى وقتنا الحالي، **مجلة الابراهيمي للعلوم الاجتماعية والانسانية**، ع 08، جامعة محمد البشير الابراهيمي برج بوعريريج، الجزائر، جوان 2021، ص 43، وينظر أيضا؛ مزيان وشن: **مقاومة الاحتلال بالهضاب العليا عبر العصور (إقليم برج بوعريريج نموذجا-دراسة تاريخية)**، ط01، دار كوكب العلوم، الجزائر، 2013، ص 18.

[3] - سيدي عبد القادر سباعي: قانون الأنديجان-الوجه الآخر لقانون السود، **مجلة دراسات**، الجزائر، ديسمبر 2016، ص 200 وما بعدها.

[4] - حورية جيلالي: التداعيات الاجتماعية لقانون التجنيد الاجباري 1912 على الأسرة الجزائرية، **مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والانسانية**، ع01، م 05، الجزائر، جوان 2021، ص 434 وما بعدها.

[5] - سمير بن سعدي: **المختصر في تاريخ زمورة**، مر: فتح الدين بن أزواو، مطبعة زاعياش، الجزائر، 2013، ص 73.

[6] - عبد الله مقلاتي: **قاموس أعلام شهداء وأبطال الثورة الجزائرية**، ط1، دار بلوتو، الجزائر، 2009، ص 148.

[7] - لقد كانت مدينة برج بوعريريج تندرج ضمن الاطار الجغرافي للمناطق الجنوبية لمنطقة القبائل الصغرى والتي شملت كل من: أقبو، شمال المسيلة (الدريعات)، اضافة الى مدينة برج بوعريريج وما جاورها من مناطق. ينظر؛ المبروك عزيزو:

دور زاوية الدريعات فرع ابن أبي داود في المقاومة الشعبية، الملتقى الوطني السابع تاريخ وأعلام المسيلة، دار الثقافة لولاية المسيلة، الجزائر، 2018، ص 238.

[8]- الموقع الالكتروني:**https://deniz.7olm.org/t35-topic**، **موقع سابق**.

[9]- عبد الله مقلاتي: **أعلام وأبطال الثورة الجزائرية**، الكتاب الخامس، دار شمس الزيبان للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص 98-99.

[10]- الموقع الالكتروني: **https://deniz.7olm.org/t35-topic**، **موقع سابق**.

[11]- الموقع نفسه.

[12]- عبد الله مقلاتي: أعلام وأبطال...، **مرجع سابق، ص 99**.

[13]- عبد الله مقلاتي: **قاموس أعلام شهداء وأبطال الثورة الجزائرية**، ط01، دار بلوتو للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 148.

[14]- الموقع الالكتروني: **https://deniz.7olm.org/t35-topic**، **موقع سابق**.

[15]- أورد الباحث في الثورة الجزائرية مقلاتي عبدالله المعركة باسمين مختلفين للمعمر الفرنسي صاحب المزرعة، فمرة ذكر أن اسم المعمر "**أصي**" في حين أورد في دراسة موازية إسم "**أخي**" لهذا المعمر الفرنسي بناحية برج بوعريريج، والذي دارت المعركة داخل مزرعته، ينظر. عبد الله مقلاتي: قاموس أعلام وشهداء....، **مرجع سابق**، ص 148. و عبد الله مقلاتي: أعلام وأبطال...، **مرجع سابق**، ص 99، **و** عبد الله مقلاتي: التاريخ العسكري...، **مرجع سابق**، ص 138.

[16]- تذكر الدراسات التاريخية أنه غداة اندلاع الثورة التحريرية في 01 نوفمبر 1954 وتقسيم البلاد إلى خمس مناطق تاريخية، تم في الوقت ذاته تقسيم ذات المناطق الخمسة إلى مناطق صغيرة تنقسم بدورها إلى نواحي والنواحي تنقسم إلى قسمات، أما منطقة القبائل (المنطقة الثالثة) فقد كان تقسيمها إلى ثلاثة مناطق صغيرة هي: القبائل العليا والقبائل السفلى، القبائل الصغرى، وهذه المناطق تنقسم إلى عشر نواحي وكل ناحية من هذه النواحي تنقسم إلى ثلاثين قسمة، وكل ذلك من أجل تعميم العمل المسلح وتفعيل العمل النضالي بالأرياف والمناطق البعيدة، للاستزادة ينظر. سمير بن سعدي: **الثورة التحريرية بزمورة 1954-1962** (**القسمة 3 الناحية 4 المنطقة 1 الولاية 3**)، رسالة ماجستير، إ: بوعزة بوضرساية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر02، الجزائر، 2014/2015، ص 46.

[17]- عبد الله مقلاتي: **التاريخ العسكري للثورة الجزائرية (أهم المعارك الكبرى)**، الكتاب الثالث، دار شمس الزيبان للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص 138.

[18]- ولد الشهيد عبد الحميد بورزق في 19 نوفمبر 1930 بمنطقة المعاضيد التي اشتهرت بكونها عاصمة لقلعة بني حماد الواقعة في أعالي جبال عياض بولاية المسيلة حاليا، تترعرع في عائلة دين وعلم، حيث أدخل كتاب القرية وتتلمذ على يد عمه الولهي بورزق، مما جعله طالبا مميزاً أين حفظ القرآن الكريم وعمره لم يتجاوز الرابعة عشر، كما تعلم مبادئ

اللغة العربية وما اتصل بها من علوم لغوية وفقهية كالنحو والصرف والفقه وغيرها، وفي سنة 1947أرسله والده بعد نهاية الحرب العالمية الثانية لمواصلة دراسته بجامع الزيتونة بتونس، وبعد اندلا ع الثورة التحريرية قام بالعديد من العمليات والهجومات العسكرية ضد المصالح الفرنسية في مناطق مختلفة من الولايتين 1و3، ظل في نشاط ثوري متواصل إلى غاية استشهاده في شهر أفريل 1959 بمنطقة الأوراس؛ ينظر. م. ص: الشهيد عبد الحميد بورزق، **مجلة أول نوفمبر** (سياسية، تاريخية، ثقافية)، ع 61، المنظمة الوطنية للمجاهدين- الجزائر، 1983، ص 14-15.

[19] - الموقع الالكتروني:**https://deniz.7olm.org/t35-topic**، **موقع سابق**.

[20] - عبد الله مقلاتي: التاريخ العسكري...، **مرجع سابق، ص 138**.

[21] - الموقع الالكتروني: **https://deniz.7olm.org/t35-topic**، **موقع سابق**.

[22] - عبد الله مقلاتي: التاريخ العسكري...، **مرجع سابق، ص 138**.

[23] - سمير بن سعدي: تشكل الخريطة الادارية...، **المرجع السابق**، ص51.

[24] - سمير بن سعدي: تشكل الخريطة الادارية...، **المرجع نفسه**، ص52.

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 176-190

المعتقدات الدينية في نماذج من محطات الفن الصخري بالصحراء الوسطى والاطلس الصحراوي

Religious Beliefs of the First Peoples Samples of Rock Art Stations in the Central Desert and the Saharan Atlas

بن صغير نوال *
جامعة زيان عاشور – الجلفة (الجزائر)
n.benseghier@mail.univ-djelfa.dz

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/05/06 تاريخ القبول 2022/05/31 الكلمات المفتاحية: صحراء وسطى.؛ اطلس صحراوي.؛ فن صخري.؛ معتقدات دينية.؛ طقوس سحرية.	يعتبر الفن الصخري من اهم المصادر التي نقلت إلينا معارف عن المعتقدات و الافكار الدينية الخاصة بالإنسان البدائي، حيث صور لنا اشكال و صور و لوحات و رموزا وكذا رسوم خلفها على واجهات الصخور او على جدران الكهوف. فكان فنه في بادئ الامر عبارة عن تجسيد وترجمة لمختلف المخاوف والمعتقدات المرسخة في عقليته وذهنته، فهو يخاف من الحيوانات الضارية فرسمها كي يسيطر عليها، كما حاول رسم رموز يعتقد انها تقيه من شر الظواهر الطبيعية، فهذه الرسوم قد يدخل فيها الطابع السحري كما ان تلك الرموز المستخدمة لها مدلول عقائدي مرتبط بالطقوس والشعور بالوجود. وتعتبر الصحراء الوسطى و منطقة الاطلس الصحراوي بالجزائر من احسن و اجمل الامثلة فهما يحتويان على مشاهد غنية و متنوعة تعبر عن تلك المظاهر والمعتقدات دينية والاساطير، فهي بذلك تعد من المصادر المهمة التي يعتمد عليها الاثري والمؤرخ في إعادة بناء وتصور للحياة اليومية للإنسان بل تعدت الى تفكيريه و احساسيه و معتقداته. فالهدف من هذه الورقة البحثية هو البحث و التعرف على الحياة و المتعقدات الدينية لدى انسان نيوليتي، وكذا معرفة الممارسات و الطقوس الدينية و العقائدية وهذا من خلال ابراز الصلة الوطيدة بين الفن والمعتقدات الدينية لدى المجتمعات البدائية القديمة . وما نستخلصه من هذه الورقة البحثية ان النقوش الصخرية عبرت بصدق عن تاريخ الانسان العقائدي في كل من الصحراء الوسطى والاطلس الصحراوي، وان

*

رسوماته لم تكن عملا تلقائيا بل كانت تتم وفق طقوس معينة نابعة عن معتقداته الروحانية، فمن خلاله يمكن استقراء بعض الأفكار الدينية والعبادات التي انتشرت في المنطقة.

Abstract:

Rock art is considered one of the most important sources of knowledge about the religious beliefs and thoughts of primitive man. Where he depicted shapes, pictures, paintings, symbols, as well as drawings left on the front of rocks or on the walls of caves. Initially, his art consisted of embodying and translating his various fears and beliefs effecting his mentality. Primitive man was afraid of ferocious animals, so he painted them to control them. He also tried to draw symbols that he believed would protect him from the evil of natural phenomena. These drawings may have a magical aspect, and the symbols used have an ideological connotation linked to magical rituals and the feeling of existence. The Central Sahara in the Saharan Atlas region of Algeria is one of the best and most beautiful examples, as they contain rich and varied scenes that reflect the religious beliefs and myths. Thus, it is one of the important sources on which the archaeologist and historian relies on in reconstructing and visualizing the daily life of man. Our objective is to study religious life, practices and rituals in the Saharan Atlas Rather, it went beyond his thinking, his feelings and his beliefs, by highlighting the close link between art and religious beliefs in ancient primitive societies. For sure, the rock inscriptions expressed the history of man, namely his religious particularity, carried out according to the rituals inspired from his spiritual beliefs.

Article info

Received: 2022/05/06

Accepted: 2022/05/31

Key words:
Central Sahara;
Saharan atlas;
Rock Art;
religious beliefs;
magical rituals.

مقدمة:

ان المعتقدات الدينية كانت معتقدات غنية و متنوعة، فهي بذلك تعكس نظرة الانسان النيوليتي الى الكون، الطبيعة ، و البيئة المحيطة به، وفي مختلف مناطق العالم على تباين البيئات الطبيعية التي وجد فيها ، محاولا التأمل في الظواهر الطبيعية و الكونية المحيطة به ، فاتجه فكره إلى بعض الآراء المتصلة لهذا الجانب المعنوي، محاولا بذلك تجاوز كل المخاوف، الأخطار و العوائق التي كانت تهدد وجوده او التي تؤذي الى موته ، وظل يفكر في الوسائل التي تضمن بقائه و استمراراه على وجه الارض. كصراعه مع انسان و الحيوانات، الكوارث و المظاهر الطبيعية. ولاتقاء شرها و قوتها التي تفوق طاقته، اوكل مهمة حمايته منها الى قوى الخفية الالهية و السحرية التي رسخت في افكاره و اعتقاده ، وتوحي له بالاستقرار النفسي و الروحي و بالطمأنينة و بتالي بقائه و استمراره.

لم يكتف انسان العصر الحجري الحديث بالاهتمام بحاجاته المادية فقط، بل لجأ كذلك الى التفكير في الجوانب المعنوية والروحية، فحاول التعبير عما كان يختلج في نفسه من مشاعر الخوف، تجاه أمور كثيرة كانت تحدث حوله دون أن يجد لها تفسيرا معينا، وبد أ يبحث عن قوى يتضرع اليها عند الشدائد و لكي تحميه من شر المخاطر ، ومن أجل استمالتها والتقرب منها، كان يقوم بتقديم القرابين على شرفها وممارسة طقوس مختلفة غريبة، و ان اختلف الباحثون في تفسير وترجمة بعض الجداريات، بسبب الغموض وصعوبة فهم معانيها بشكل دقيق، الا أنهم يتفقون جميعا حول وجود مشاهد تدل على الحياة الدينية، كالطقوس التعبدية و السحرية، تقديس الحيوانات وألوهيتها. وهي حركات سمحت بالتأثر و التأثير بالمعتقدات الدينية لتلك الشعوب، وهذا ما تذهب إليه دراسات كثيرة في هذا الشأن، وهنا نصل الى التطابق بين مظاهر الفكر العقائدي الذي مارسه الانسان البدائي، والشعوب الموالية له، وهذا باندماج عباداته ومعتقداته، في معتقدات الشعوب الأخرى. فجاءت هذه الورقة البحثية للتعرف على الحياة الدينية لدى الشعوب البدائية بخصوصيات و مميزات تميزهم عن الشعوب الاخرى من طقوس تعبدية ودينية و سحرية . ومنه طرح اشكالية الدراسة هل يمكن الاعتماد بمشاهد الرسوم الصخرية كمصدر للفكر العقائدي و الديني في تلك الفترة؟ وللإجابة على الاشكالية الاساسية انتهجنا المنهج الاثري و التاريخي، الوصفي و التحليلي في استقراء هاته الشواهد المادية و بالاعتماد على الدراسات السابقة المختصين في اثار ما قبل التاريخ و الفن الصخري بالتحديد، وكذا الدراسات المتعلقة بالجانب العقائدي ، الطقوس و الاديان لدى الشعوب.

1- مفاهيم

1.1. الفن الصخري [1]

هو كل الاشكال و الصور التي نقشها و رسمها لنا الانسان القديم على واجهات الصخور و داخل الكهوف و المغارات، وهذا باستخدام عدة تقنيات و اساليب لإنجاز اجمل و اروع المشاهد لحياته اليومية، افكاره و احاسيسه و كذا معتقداته الدينية. فهاته الاشكال و الرموز و الصور تعكس لنا المحيط البيئي للإنسان البدائي. فهو ذلك النتاج لتلك الممارسات والنشاطات الفطرية و الفكرية و اليدوية التلقائية. للإنسان ما قبل التاريخ في فترة ما يعرف بالعصور الحجرية، وكل تلك الممارسات الحياتية والروحية التي اقترنت بالعقائدية والسحرية وغيرها من المؤثرات الاخرى.

رغم غياب الشواهد الملموسة عن الطقوس و المعتقدات التي كانت تؤمن بها الشعوب النيوليتية، لكن الرسومات الصخرية اوضحت لنا هذه الطقوس من خلال هاته المجموعات لم تتضمن هاته الرسومات طريقة او كيفية ادائها و الممارسات الدينية كتصوير الآلهة ومشاهد أداء الطقوس التعبدية بشكل مباشر، إنما هي كلها استنتاجات من خلال ما تلمح اليه من صور و اشكال غريبة و رموز [2] لم تفك الى حد الان من طرف الخبراء و الباحثين في علم الاثار و الأنثروبولوجيا الانسانية.

2.1. المعتقدات الدينية:

عرف الانسان العبادة و الدين منذ القدم، فاخد يبحث عن آلهة تحميه و تقيه من شر المخاطر و تجلب له الخير و المنافع و يلجا اليها عند الشدائد و المحن، و كان لابد له من لاسترضائها وتقديم قرابين لها[3]. اذن الدين هو اي معتقد روحي، فالديانة و طقوسها و مراسيمها و ممارستها نابغة من شعور الانسان و حاجياته اليومية، ويلجا اليها في الظروف الطارئة، فالمعتقدات الدينية تلعب دورا بارزا في تحديد مختلف الممارسات الدينية لدى الشعوب[4].

3.1. الطقوس السحرية:

السحر ظاهرة اجتماعية عرفتها ولاتزال تعرفها جل المجتمعات الإنسانية، يعتمد السحر على اعتقاد ما في نوع من أنواع من القوى والطاقات فوق الطبيعية، مرتبطا ارتباطاً وثيقاً بالدين احيانا خاصة عند المجتمعات البدائية التي تؤمن بتعدد الآلهة وغيرها وبالتالي من الصعب الفصل بين السحر والدين عند هذه المجتمعات لأن معتقداتها تعتمد على الإيمان بوجود قوى فوق الطبيعة[5]. وهو الأمر الذي جعل بعض الطقوس السحرية تمارس باعتبارها شعائر تندرج ضمن الدين.

4.1. الاساطير:

الحكاية أو القصة، إلا أن أسطورة تعني قصة غير حقيقية، بينما كلمة (Historia) تعني تاريخ[6].ومنه نستنتج أن الأسطورة أو علم الأساطير(Mythology) هي قصة الإنسان ومسيرته عبر الأزمنة تلك القصة التي طغت عليها الذاتية والخيال ورسمت سطورها العواطف البشرية[7].وتمثل المعتقدات لهاته الشعوب البدائية فيمايلي:

أ – المقدس:

هنا يقصد به الانسان الذي كان يقوم بالطقوس، و التعبير عن المقدسات ، فصور نفسه معها وفي وضعيات دينية و تعبدية مختلفة، و اللباس الذي كان يرتديه اثناء اداه لهذه الطقوس وهذا باستعمال:

*__استعمال الالوان:__ كاللون الاحمر الذي يرمز لاستمرارية الحياة والبقاء، اما اللون ابيض استعمله ارتبط بالشخصيات الاسطورية والالهة والارواح[8]. وهذا باستعمال عدة اشكال و رموز للتعبير عن تعبده منها:

*__استعمال الاقنعة:__ ظاهرة الأقنعة بمثابة رمزا دينيا، فهي تعبر عن الراس المقنع، هناك اقنعة برؤوس حيوانات أي يعطي للإنسان مظهر يشبه الحيوان او الكائن الاسطوري.

*__الاسلحة__: الرمح المعكوف يرمز لشيء مقدس مثل القوة و السيطرة.

ب– المقدسات:

في عدة حيوانات و ذلك لأنها شكلت عنصر التقديس و العبادة.

***عبادة الالهة و الكائنات الاسطورية:**

حيث عثر الباحثون مجموعة من الرسوم تدل على العبادة و المعبودات سواءا كانت الهة ذكورية ، والهة انثوية، كائنات اسطورية[9]

***العبادة الطوطمية:**

تتمثل في عبادة الحيوانات، فيرى الباحثين ان المصرين هم من قاموا بتقديس الحيوانات على عكس المجتمعات المغرب القديم فظهور الحيوان في مشاهدهم الدينية تدل على تقديسها فقط لا تأليهها[10]. كحيوان الكبش، الابقار، الزرافات، الاسود،....الخ، فنجد على سبيل المثال الكبش يرمز الى الخصوبة، العجل الى التكاثر و القوة[11].

***العبادة الشمس و القمر:**

حيث مثلت الشمس بدائرة كبيرة و تحيط بدائرة اصغر منها ذات اشعاعات، وهلال وطقوس تقام على ضوء القمر كدليل على الخصوبة[12].

2- مواقع الدراسة

1.2. الصحراء الوسطى:

و المتمثلة في منطقتي الاهقار بولاية تمنراست فهي قديمة التكوين تعود الى حوالي 6000 الف ومليون سنة تحوي مجموعة هامة من النقوش الصخرية و كتابات للتيفيناغ[13] اما المنطقة الثانية و المتمثلة في موقع الطاسيلي ناجر بولاية اليزي و هي عبارة عن هضبة من الانهار في سلسلة جبلية ترتفع بأكثر من 2000م عن سطح البحر، يعود تاريخ هذا الموقع حوالي 6000 الف ومليون سنة، بها اكبر و اجمل محطات للفن الصخري و التي تظم لأكثر من 4 الاف شكل تم جردها عبر مسافة تقدر بـ30 كلم^2 ، صنف ضمن التراث العالمي من طرف منظمة اليونيسكو سنهة 1982م باعتباره اجمل و من اروع

المواقع العالمية من حيث الطبيعية الجيولوجية و مشاهد للنقوش و الرسوم الصخرية[14].(الشكل رقم 01)

2.2. الاطلس الصحراوي:

تعرف المنطقة بقدم تكويناتها الجيولوجية التي تعود إلى الزمن الجيولوجي الثاني ، نظرا لشواهد كثيرة لأثار الديناصورات التي تؤرخ لفترة الكريتاسي (الطباشري) وبقايا مستحاثات ثم فترة العصر الحجري الحديث حيث يرجع تعمير المنطقة حسب علماء الاثار الى اكثر من ستة الاف سنة و هو ما تجسده الرسومات و النقوش الصخرية الممتدة من شمال و جنوب الاطلس الصحراوي الذي يمثل شهادة حية لمختلف المراحل الحضارية و التاريخية التي مرت بها وكل منها تركت بصمتها من مواقع اثرية، من نقوش صخرية[15].

فحدود الحظيرة الثقافية للأطلس الصحراوي و التي تقدر مساحتها ب63.930 كلم^2 وفقا لمخطط تعين الحدود الملحق بالمرسوم كما يأتي(الشكل رقم 02):

- الشرق : شط الحضنة بمافيها مدينة بوسعادة.
- الغرب: الحدود الجزائرية – المغربية.
- الشمال: سفح جبال الصحراوي حسب الخط العابر لكل من زريق و لبيض سيدي الشيخ و بريزينة و تاجرونة و الاغواط ووادي جدي و قصر مسعد و الحيران وسيدي خالد و اولاد جلال.

3- نماذج المعتقدات الدينية و الطقوس السحرية في الصحراء الوسطى و الاطلس الصحراوي:

1.3. المشاهد الحيوانية: العبادة الطوطمية :الكبش نموذجا

ليس الحديث عن العبادة الطوطمية، التي تتمثل في عبادة الحيوانات، هو بالضرورة حديث عن تأليه الحيوان فظهور الحيوانات في مشاهد دينية، يرمز إلى تقديسها

لا تأليهها، فقد كان الكبش. حيث يعتبر الكبش ذو القرص من الحيوانات المعبودات في شمال إفريقيا وهو يعبر كذلك عن الماء والمطر ولا تزال هذه الثقافة موجودة حتى الآن. أظهرت الكبش في طليعة الحيوانات المقدسة، إذ عثر في بالأطلس الصحراوي بوعلام، خلوة سيدي ولاية البيض و اطلق عليه كبش بوعلام على صورة لكبش أقرن، يتو سط قرنيه رسم دائر ي، وهي الصورة نفسها التي ظهرت بمنطقة قصر زكار بالجنوب الوهراني كذلك عين الناقة، والصافي بورنان، خنق الهلال وواد الحصباية في الجلفة ، منطقة الزريقات بلدية وادي المرة، الفرشة وكاف الرمل بالأغواط، هذا ويبدو أ ن مثل هذه الصور كانت منتشرة في أرجاء أخرى من الجزائر على غرار ، والتي ترجع إلى النيوليتيك الصحراوي، والمحدد زمنيا بالفترة الممتدة ما بين ستة آلاف إلى خمسة آلاف سنة قبل الميلاد. وان تمثيلاته في الاطلس الصحراوي لا تسمح بتأكيد بانه ذو صبغة الالهية كما ذكرنا سالفا و مثل لغرض التقديس(شكل رقم 03) إلى جانب وجود حيوان الكبش في الرسوم الصخرية نجد ايضا حيوانات اخرى الأبقار، الاسود، الآيلة و الغزلان، الجدي، الاسود و الفيلة،...الخ من الحيوانات والتي تكرر ظهورها في الرسومات الصخرية كعناصر للتقديس[16]. ونجد كذلك تقديم الابقار على شكل اضحيات بشكل كبير و ضخم، و بطقوس مهيبة و عظيمة[17]. ونجد ايضا عنصر الاسطورية كالفيل الذي مثل في عدة مشاهد اسطورية و مشاهد عن الخصوبة و الامومة كمشهد الفيلة و هي تحضن ابنها من الحيوانات المفترسة.

2.3. المشاهد الآدمية:

و لم يكن الحيوان هو البطل الوحيد الذي ظهر في الرسوم الصخرية، من أجل التعبير عن المقدسات، ومن ذلك نقل مشاهد متعّلقة بالحياة الدينية، لدى الإنسان، وهو محور أساسي لحدوث الظاهرة العقائدية، وحّتى الدينية التي كان يمارسها والآلهة التي

يقدسها ولقد رأى المتخصصون في بعض المشاهد رموزا لآلهة صنفوها الى قسمين :ذكرية و أنثوية ومن بينها مشهد" الاله الكبير " في محطة سيفار بالطاسلي[18]. الذي يظهر بحجم ضخم يبلغ طوله أكثر من مترين 50 يحتوي على كيس كبير بين رجليه، يتمثل ربما في كيس ستر العورة، وتحيط به مجموعة من الضباء لونت أحداهما باللون الحمر، كما تظهر في هذا المشهد امرأة في وضعية عمودية و أخرى واقفة أمام إله أيديها مرفوعة تجاهه، و كنها جاءت لتلتمس منه المباركة(الشكل رقم 04) ، وكذلك مشهد الآلهة الأنثوية مثل "السيدة البيضاء "التي عثر عليها بمحطة أونرحات (Aounarhat) ، تمثل امرأة في وضعية رقص(الشكل رقم 05) ، زينت كواحلها ومعاصمها بضفائر تتميز بقرنين كبيرين يعلوهما حقلا من الحبوب ، مما قد يرمز للخصوبة. استعمال كذلك اللون الابيض وارتباطه بالشخصيات الاسطورية و الالهة و الارواح، واستعمال الاقنعة برؤوس الحيوانات (الشكل رقم 06) من اجل حماية نفسه من الارواح الشريرة اثناء تأدية الطقوس[19] او اتخاذ صفة الكائن الاسطوري[20]. كما مثل الانسان بوضعيات مختلفة ولباس لتأدية هاته الطقوس(الشكل رقم 07).

خاتمة:

ساهمت الرسوم الصخرية الى حد كبير في إظهار الملامح والأشكال الأولية للمعتقد الديني عند إنسان بلاد المغرب القديم في الصحراء الكبرى و الاطلس الصحراوي. فالبيئات الطبيعية المحيطة بالإنسان المتحكمة في تحديد المنهج العقائدي لدى الانسان و ممارسته الدينية و السحرية. فجاء المقدس وهو الانسان اما مقدساته فتمثلت في عدة حيوانات و ذلك لأنها شكلت عنصر التقديس و العبادة، وهذا ما لمسناه من رسومات و اشكالا ورموزا عبرت عن مشاهد او مواضيع كعبادة الحيوانات كحيوان الكبش ذو الهالة بالأطلس الصحراوي و تقديسه من طرف الانسان لدليل كافي الى

الاستناد الى الرسوم الصخرية في اثبات تلك العبادة على انها محلية، والتي كانت مرجحة الى مصر وعبادة الاله آمون، ووجود رسومات سيفار كاله الاكبر، شخصيات غريبة، رقصات سحرية، اقنعة لحيوانات ووضعيات للركوع و العبادة كذا وجود مشاهد لطقوس سحرية و رموز دينية واخرى خاصة بالخصوبة و التكاثر واخرى لحد الان لم تفك رموزها و معانيها ، ليس هدا فحسب بل لاتزال صحرائنا تختزن العديد من الرسومات الصخرية و التي لم تكشف بعد. فالمعتقدات الدينية هي مرآة عاكسة لطقوس التعبدية و السحرية، ومما ذكرناه نصل الى دور هذا الفن الصخري في التعريف بتاريخ هاته الشعوب عامة و الجانب الديني بصفة خاصة، وهذا باستقراء بعض الأفكار الدينية و الطقوس والعبادات التي انتشرت في المنطقة عبر مختلف العصور. وقد يكون ما ذكرناه كفيلا بالإجابة عن الاشكالية المطروحة وهي تأكيد اهمية الرسوم الصخرية في التعريف بالحياة الدينية للإنسان النيوليتي.

الرسوم التوضيحية:

الشكل 01



خريطة التاسيلي ناجر و الاهقار

المصدر:ar.m.wikipedia.Org 2022

الشكل 02



خريطة الاطلس الصحراوي

المصدر:ar.m.wikipedia.Org 2022

الشكل 03



الاله الاكبر

المصدر: 2022 www.ennedi.free.fr

الشكل 04





شكل آدمي برفقة كبش ذو هالة(قرص) دائري

المصدر: :Lhote.H, Les gravures rupestre Du Sud- Oranais, p 17

الشكل 05



مشهد رقص

المصدر:ar.m.wikipedia.Org 2022

الشكل 06



صور لأشخاص حاملين فوق أقنعة رؤوسهم

المصدر: Le Quellec (J.L), Symbolisme et Art rupestre au Sahara, Edition L'harmattan, Paris, 1993, p536.

الشكل 07



وضعيات الانسان التعبد

Lhote.H, 1970, p 112-133

الهوامش:

[1] عوض عيسي عوض عمر ومصطفي عبده و عبده عثمان عطا الفضيل، فلسفة الفن البدائي مجلة العلوم الانسانية، مجلد 1، 2016ص 182

[2] فاطمة عزوز، دور الرسوم الصخرية في التعريف بالحياة الدينية في الجزائر في التاريخ القديم،ص73

[3] عبد الحميد بعيطيش، الفكر الديني للإنسان الطاسيلي في المرحلة النيوليتية، مجلة الاحياء، العدد16، 2013، ص273

[4] محمد علي ابو شحمة، المعتقدات الدينية الليبية القديمة، مجلة كلية الآداب، العدد01، ص337

[5] خالد خواني، المعتقدات الدينية بين السحر و الاسطورة "رؤية انثربولوجية دينية"، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية- جامعة الشهيد حمة لخضر-الوادي العدد 24 ، ديسمبر 2017، ص140

[6] خالد خواني، المرجع السابق، ص 143

[7] خالد خواني، المرجع السابق، ص 144

[8] إبراهيم العيد بشي، طاسيلي ناجر، الحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الطارقي قديمًا وحديثًا، ط ، منشورات الحبر، الجزائر، 2009 م، ص21

[9] عبد الحميد بعيطيش، المرجع السابق، ض273

[10] محمد العربي العقون، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الإفريقي القديم، دار الهدى، الجزائر، 2008 م، ص239 .

[11] فاطمة عزوز، **المرجع السابق، ص74.**

[12] عبد الحميد بعيطيش، المرجع السابق، ص274.

[13] جنان عبد الحميد، كحول بسمة، الحظائر الثقافية كآلية للحفاظ على التراث الصحراوي في اطار التنمية المستدامة- حظيرتي الاهقار و الطاسيلي نموذجا، مجلة منبر التراث الاثري، العدد4، 2015، ص201.

[14] المرسوم التنفيذي رقم 12-291، المؤرخ في 3 رمضان عام 1433ه الموافق لـ21 يوليو سنة 2012، المادة 2، العدد 44، من الجريدة الرسمية، 29يوليو 2012، ص ص 5 -11.

[15] المرسوم التنفيذي رقم 14-03 المؤرخ في 13 ربيع الاول عام 1435ه الموافق لـ 15 يناير 2014، محدد القانون الاساسي لديوان الحظيرة الثقافية الوطنية

[16] فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط 4 دار علاء الدين ، دمشق، 2002 م، ص164

[17] جوهرة اوبراهم، نماذج من الحياة اليومية للشعوب النيوليتية من خلال الفن الصخري الصحراوي، ص40

[18] Hachid (M), Tassili Najjer Au Source de l'Histoire il ya 50 siècle avant les Pyramides, ed- Mediterranean. Paris 1998, p218

[19] Hachid (M), 1998, p 200

[20] Le Quellec (J.L), Symbolisme et Art rupestre du Sahara, ed - Harmattan, Paris, 1993, p 269

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 191–206

الطريقة المريدية وآثارها على المجتمع السنغالي خلال القرن التاسع عشر

The Muridyi way and its effects on Senegalese society during the nineteenth century

مهدي صفوان *

جامعة البليدة 2 (الجزائر)

em.sefouane@univ-blida2.dz

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/05/09 تاريخ القبول 2022/06/05 الكلمات المفتاحية: المريدية ؛ أحمدو بامبا؛ الطرق الصوفية ؛ السنغال؛ الاستعمار الفرنسي.	ظهرت الطريقة المريدية بالسنغال مع بداية القرن العشرين كطريقة صوفية مستقلة عن بقية الطرق الصوفية الأخرى، فهي طريقة صوفية سنغالية محلية، اعتبرها بعض المؤرخين فرعا من الطريقة القادرية، استطاعت تكييف منهج التصوف حسب عقلية الأفارقة، وقد عدها بعض المؤرخين حالة خاصة في تاريخ الفكر الصوفي الإسلامي، بحيث عرفت انخراطا لا مثيل له من طرف السنغاليين، خاصة وأن مؤسسها سنغالي وهو أحمدو بامبا، كما أن مبادئها جاءت موافقة للظروف التي كانت تمر بها السنغال، فكان لها آثار كبيرة على المجتمع السنغالي في مختلف المجالات، بل وأصبح لأتباع الطريقة نشاط حتى على المستوى العالمي في الكثير من الدول، وسنوضح في مداخلتنا الأثر الكبير للطريقة المريدية على المجتمع السنغالي ودورها الفعال في مختلف المجالات، من خلال التحكم في جزء كبير من الاقتصاد السنغالي، إلى التأثير على العملية الانتخابية والحركية الدينية والاجتماعية والثقافية بالبلاد.
Article info	**Abstract:**
Received: 2022/05/09 Accepted: 2022/06/05	The Muridiyya Order appeared in Senegal at the beginning of the twentieth century as a Sufi method independent of the rest of the other Sufi methods. It is a local Senegalese Sufi method, considered by some historians to be a branch of the Qadiriyya method. , so that it knew an unparalleled involvement on the part of the Senegalese, especially since its founder is Senegalese, Ahmedou Bamba, and its

*

principles came in accordance with the conditions that Senegal was going through, and it had great effects on Senegalese society in various fields, and even the followers of the method became active even at the level We will explain in our intervention the significant impact of the Muridiyya method on Senegalese society and its effective role in various fields, by controlling a large part of the Senegalese economy, to influencing the electoral process and the religious, social and cultural movement in the country.

Key words: Muridia; Ahmadou Bamba; Sufi orders; Senegal; French colonialism.

مقدمة:

كان لانتشار الطرق الصوفية الإسلامية بإفريقيا جنوب الصحراء تأثير كبير وواضح على حياة المجتمعات بهذه المنطقة، فقد استطاعت أن تدفعهم إلى التخلي عن المعتقدات الإفريقية القديمة إلى تعاليم الدين الإسلامي التي أصبحت تطبق في شتى مناحي الحياة، وقد عرفت هذه المنطقة انتشارا واسعا للطرق الصوفية كالقادرية والسنوسية والتيجانية والتي قدمت إليها من بلاد المغرب الإسلامي.

لكن مع الانتشار الكبير لهذه الطرق و لتعاليمها استطاعت بعض الشعوب أن تنشئ لنفسها طرقا صوفية محلية، ومن بين هذه الطرق الطريقة المريدية التي ظهرت بالسنغال على يد أحمدو بامبا، مع بداية القرن العشرين وقد عرفت انخراطا لا مثيل له من طرف السنغاليين، وأتت بمبادئ جديدة تختلف عن الطرق الصوفية الأخرى، وكان لها بذلك تأثير كبير على المجتمع السنغالي، وتأتي هذه الدراسة لتبين مختلف هذه الآثار، ولمعالجة الإشكالية التالية : ما مدى تأثير الطريقة المريدية على المجتمع السنغالي في مختلف المجالات ؟.

1- ظهور الطريقة المريدية

1.1. أصل التسمية

يعود أصل تسمية الطريقة المريدية إلى مصطلح معروف في الفكر الصوفي ألا وهو " الإرادة " و التي يعرفها القشيري في رسالته بقوله : "بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وإنما سميت هذه الصفة إرادة لأن الإرادة مقدمة كل

أمر، فما لم يرد العبد شيئا لم يفعله ، فلما كان هذا أول الأمر لمن سلك طريق الله عز وجل سمي إرادة تشبيها بالقصد في الأمور الذي هو مقدمتها ، والمريد على موجب الاشتقاق من له إرادة"،[1] فمصطلح "المريد" رغم تعدد معانيه (أنظر كتاب "عوارف المعارف"[2])، وكتاب مصطلحات التصوف[3])، فإنه يعبر باتفاق الصوفية عن مقام المبتدئ السائر في طريق القوم بصرف النظر عن انتمائه الخاص.[4]

وكما هو معروف في الفكر الصوفي فإن مصطلح المريد نشأ في مدينة بغداد، ويعني صدق توجه الإرادة نحو السير إلى الله سبحانه وتعالى، والصوفيون الأوائل قد استنبطوا هذا اللفظ من الآية الكريمة التي وردت في حق أهل صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول الله عز و جل : [واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا][5]، فالمريد لدى أصحاب الاتجاه الصوفي هو سالك الطريق عن نظر و استبصار وتجرد عن إرادته إذا علم أنه لا يقع في الوجود ألا ما يريد الله .[6]

وهناك من يرى أن تسمية الطريقة بالمريدية لم يكن من وضع الشيخ المؤسس و لا من الشيوخ الذين تخرجوا على يديه، إنما هو من وضع الدارسين و المؤرخين خارج حلبة هذه الحركة تمييزا لهم عن غيرهم، وذلك لكون الشيخ كان يعطي لمريديه أوراد الأشراف الثلاثة الشاذلي والجيلاني والتجاني، أو يعطي من أراد ورده الخاص، فكل حسب قابليته.[7]

وفي ذلك يقول الشيخ أحمد بامبا في كتابه مسالك الجنان:

فـــــكل ورد يورد المريدا — لحضره الله ولن يحيدا

سواء انتمى إلى الجيلاني — أو انتمى لأحمد التيجاني

أو لسواهما من الأقطاب — إذ كلهم قطعا على صواب

فكلهم يدعون المريدين إلى — طاعة رب العرش حيثما جلا

بالاستقامة فلا تسخر أحد   منهم ولا تنكر عليهم أبدا [8]

ويرى البعض أنه منذ بداية القرن العشرين الميلادي انتهى السنغاليون بهذه الصيغة (موريد) إلى تعيين مجموعة أتباع الطائفة الدينية الجديدة التي يقودها أحمد بامبا بصفة خاصة [9] ، ولعل في اتخاذ هذه التسمية تعبيرا عن اختلافها عن بقية الطرق الصوفية واستقلالها عنها ، و إرادة من أصحابها لجعلها الطريقة الجامعة لكل الطرق و المتممة لها، بحثا عن استقطاب أكبر عدد من المنتسبين في مجتمع تعددت فيه الطرق وكثر فيه الدعاة ، وسعيا إلى توحيد الكلمة بتوحيد الانتماء ، في زمن كثرت فيه تهديدات الاستعمار وانكشفت أساليبه في تغيير الانتماء الثقافي والحضاري للسنغاليين عن محيطهم الحضاري التقليدي.[10]

2.1. التعريف بها

هي طريقة صوفية أسسها الشيخ أحمد بامبا، وقد عرفها هو بنفسه من خلال أجوبته على أسئلة الحاكم الفرنسي في "أندر" الذي سأله عن أسس الطريقة فأجاب: " أسس الطريقة الإيمان بالتوحيد والإسلام بالفقه والإحسان بالتصوف"،[11] وهي طريقة صوفية سنغالية متفرعة من الطريقة القادرية، اتخذت معظم أتباعها من قبيلة الوولوف التي تسكن جنوب السنغال، تجذرت هذه الطريقة بين أفراد هذه القبيلة، حتى أصبح لفظ المريدي مرادف لمعنى الإسلام عندهم.[12]

رغم أن كلمة المريدية باعتبارها مصطلحا لم ترد في كتابات الشيخ أو في أحاديثه الشفهية المروية، لكنها مصطلح شاع إطلاقه على الطريقة الصوفية التي أنشأها الشيخ أحمد بامبا في بداية القرن الرابع عشر هجري، ويقصد بها المنهج التربوي الذي رسمه الشيخ أحمد بامبا لإحياء الدين وتجديد السنة النبوية المطهرة ، ويؤكد صحة هذا المفهوم قوله في بعض مؤلفاته مبينا مغزى دعوته الجديدة:

دين سوى إسلامه لا يحمد عند الإله وبه نجدد

للمصطفى نويت ما يجدد سنته الغراء وإني أحمد[13]

وهناك العديد من المؤرخين الذين يرون أن الطريقة المريدية هي فرع من الطريقة القادرية، لكنها انشقت وكونت طريقة مستقلة تضارع الطريقة التيجانية، وقد طورها الشيخ أحمد بامبا،[14]وكانت الطريقة المريدية في بداية أمرها فرع من الطريقة القادرية الواسعة الانتشار في المنطقة لكن اختلفت المريدية في بعض التفاصيل، وصار ورد الطريقة يختلف عن ورد القادرية حتى أنهم في صلواتهم جمعوا بين صلوات القادرية والتيجانية.[15]

فالمريدية إذن طريقة صوفية سنغالية محلية، وهي تعاليم إسلامية مصبوغة بعقلية قبيلة الولوف، وهي طريقة افريقية خالصة وليست مستوردة من المشرق كما في القادرية ولا من المغرب كما في التجانية، بل هي ابنة شرعية للتربة الإفريقية السنغالية بأعراقها وموروثاتها،[16] كما يرى البعض أنها نقابة عمالية اشتراكية واسعة، وهذا لتركيزها على الجانب الاقتصادي.[17]

3.1. ظهورها

اختلف الباحثون حول تاريخ تأسيس المريدية كحركة إصلاحية في مسرح العراك الإيديولوجي في الساحة السنغالية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وقد ذهب بعضهم إلى ما ذهب إليه الشيخ محمد البشير في كتابه منن الباقي القديم، حيث أرخ لظهور المريدية سنة 1310هـ/1893 ، بينما ذهب بعض الباحثين إلى ما أورده كتاب إرواء النديم حيث أرخ لظهورها سنة 301هـ/1884م، وهو عام إعلان الشيخ أحمد بامبا أمام طلبته دعوته التجديدية المتمثلة في فلسفة الخدمة.[18]

وهناك من أرجع تاريخ تأسيسها إلى عام 1886 عندما أسس الشيخ أحمد بامبا قرية طوبى في باول ، وتروي بعض الروايات أن الشيخ كان يبحث عن مكان ليؤسس فيه موقع الطريقة، ورأى في المنام أن هذا الموقع سيكون مكان بين حدود باول و الوولوف، ولذا فقد تجول في المنطقة باحثا عن هذا المكان ، وأخيرا جلس يصلي تحت ظل شجرة عام 1886 على بعد عدة كيلومترات عن مدينة مباكي ، وفجأة استغرق في النوم ورأى الرؤيا التي يرويها الأتباع بطرق مختلفة والتي تؤكد جميعها أن الشيخ أحمد بامبا قد جعل المكان نفسه الذي جلس فيه مقر للطريقة المريدية.[19]

وهناك من الباحثين من رأى أن ظهور الطريقة استغرق وقتا يمتد من 1888م عندما أعلن الشيخ عن فلسفة التربية بالخدمة إلى سنة 1904 م عندما كان بمنفاه بموريطانيا أين تلقى ورد الطريقة مباشرة من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم[20] ، وهناك من يرى أنها ظهرت سنة 1883 حين جمع الشيخ تلاميذه وأصحابه ، وبين لهم أن مهمته لم تعد مجرد التعليم النظري بل أصبحت تربية كل واحد بما يليق به فخيرهم بين البقاء والرحيل، وانطلاقا من هذا الموقف الصريح نشأت المريدية حركة إصلاحية في التربية والتعليم .[21]

2- مبادئ وأسس المريدية

1.2. العمل:

إن أبرز ما يميز الطريقة المريدية عن بقية الطرق الصوفية هي فكرة العمل، فقد اهتم الوولوف بالعمل ومجدوه ويطلق عليه بالوولوفية مصطلح " ليجي " – ligey-،[22] والمراد بالعمل هو النشاط الذي يقوم به الشخص بهدف الحصول على مردود مادي، وهذا المردود يمكن أن يكون عينا ويمكن أن يكون مالا، واستعمل الشيخ أحمد بامبا

مصطلحات مثل"كسب الحلال"، و"طلب الحلال"و"التماس الحلال" ولا يكاد يستعمل لكلمة العمل بهذا المعنى في كتاباته.[23]

وقد رفع زعيم المريدين مكانة العمل الشريف إلى صف العبادة، فربى المريدين على العمل العقلي واليدوي والكدح والكسب ليعيشوا أعزاء شرفاء يأكلون من عرق جباههم، واعتبر العمل الصالح معنويا كان أو ماديا شقا مكملا للعبادة الشعائرية سواء كان العمل فلاحة للأرض أو تجارة في منتجاتها أو صناعة لمستخرجاتها مادام يجرى على أحكام الإسلام ويتقيد بحدوده.[24]

فقد اختار أحمد بامبا طريق التربية للحفاظ على الهوية، والعمل للحصول على الثروة والاستقلال الاقتصادي عن الشركات الأجنبية التي سيطرت على المنطقة ودعا إلى طريقة جديدة تقوم على العلم إلى جانب العمل سمّاها المريدية، هي طريقة مثل الطرق الصوفية التي تدعو إلى العبادة والابتعاد عن ملذات الحياة والعمل للآخرة التي هي خير وأبقى، ولكن في العمل للدنيا عمل للآخرة ولا ينفي أحدهما الآخر ولا يعوضه.[25]

ولعل هذا التوجه نحو العمل الذي يعتبر ركيزة من ركائز الطريقة المريدية وعلامة من علامات النجابة عند أتباعها هو الذي ميزّها عن غيرها من الطرق التي كان توجهها نحو العبادة ، والمريد الناجح هو الذي ينجح في زيادة الإنتاج أكثر من غيره المتواكل ، وكان انتشار الطريقة يقاس بحجم المساحات التي جرى إحياؤها وزراعتها، وبعدد أكياس الفستق التي كانت تأتي إلى أسواق المدن السنغالية الكبرى،[26] إذا فالعمل له أهميته الخاصة في المريدية، وقد وصلت هذه الأهمية عند البعض إلى الظن بأنه يمكن أن يكون بديلا كافيا لإعفاء المريد عن العبادة، وهذا خطأ فادح فأقوال الشيخ وأفعاله وتقريراته كلها تفند هذه الظنون وتدحضها.[27]

فالإستراتيجية التي تبناها أحمد بامبا كان لها تأثير كبير على المستويات السياسية الاقتصادية الدينية والثقافية، فلقد كان الشيخ أحمد بامبا يعطي لأتباعه في بعض الأحيان رخصة بتأجيل أداة الصلاة بسبب العمل في زراعة الفول السوداني الذي كان يشكل ثروة اقتصادية مهمة، فقد كان يعرف كيف يفصل بين ما هو مقدس وما هو نافع اقتصاديا.[28]

فموقف المريدية من العمل تكمن وراءه فلسفة عميقة تجاوزت الكسب المادي، فهو وسيلة للكسب الحلال والضامن للاستقلالية وحرية التصرف ووسيلة فعالة لمحاربة البطالة والكسل وهما داءان مضران بالدين والدنيا، خاصة وأن بعض المتصوفة زعموا خطأ أن التصوف عكوف في المساجد والكهوف وتعطيل عن العمل بحجة الزهد والتوكل، فصحح الشيخ هذا المفهوم وجعل العمل أساسيا في الطريقة المريدية.[29]

2.2. الخدمة:

الخدمة مصطلح شائع في الأدب الصوفي عموما وفي الأدب المريدي على وجه الخصوص ويعني هذا المصطلح إيصال النفع إلى المسلم ابتغاء وجه الله، أو بعبارة أكثر شمولا النشاط الذي يقوم به الشخص لنيل مرضاة الله لا لمجرد عائد مادي يرجع على القائم بالنشاط والمصطلح الحديث الذي يرادف الخدمة هو العمل التطوعي الذي أصبح له دور بارز في علاقة الأفراد بأوطانهم أو في العلاقات بين شعوب العالم.[30]

وقد جعل الشيخ أحمد بامبا الخدمة كوسيلة في العبادة ، وقد تلقب بالخديم أو الخادم أي خديم رسول الله عليه الصلاة والسلام وقد حث أتباعه على الخدمة، و من فروع الخدمة التي تحرص عليها المريدية وتحث عليها أتباعها الإنفاق في سبيل الله، فالمريد المتمثل لأوامر الشيخ من كسبه الحلال على ما يزيد عن حاجاته الأساسية يلبي نداء الشيخ بإنفاق المزيد في وجوه البر والخير ، مثل إطعام الفقراء والمحتاجين والمساهمة تنفيذ

المشاريع العامة، كبناء المساجد والمدارس ودور تحفيظ القرآن وإقامة المستشفيات وغيرها من كل ما فيه مصلحة عامة للمسلمين.[31]

ويدخل ضمن فروع الخدمة التركيز على تقديم الهدايا للشيخ المربي وخدمته، من ذلك أن هناك عددا كبيرا من المريدين يقضون سنوات في خدمة الشيخ وزرع حقوله لا غير، دون التفكير في تعلم مبادئ الدين أو العناية بالتربية الدينية،[32] لكن هناك من الكتاب من رأى أن طلب الشيخ للمريد بالخدمة في أعمال تخالف نشاطهم الأصلي فيه فائدة عظيمة، فكان يكلف بنسخ المصاحف والتدريس بعض من عرفوا أصلا بحرف مثل الدباغة والحدادة ويأمر في الوقت نفسه بعض أفراد البيوت العريقة في العلم والدين بأعمال التجارة ونحوهما، فجعل ما يأخذهم به تقرير واجبات الدين ومندوباته مباشرة الأعمال البدنية ليتحلل الكسل الذي يعتبر سبب للفساد الديني والدنيوي ولتذوب النخوة والتيه والعجب وهذا كله يدخل في صميم الطريقة المريدية التي تركز على تعلق المريد بشيخ يربيه.[33]

3- تأثير الطريقة المريدية على المجتمع السنغالي

3. 1 . سياسيا :

استغل الشيخ أحمد بامبا قوة طريقته من أجل جمع وتوحيد شعب الوولوف وقيادته نحو التحرر من التبعية الدينية والسياسية والاقتصادية ، ولتحقيق هدفه كان لابد عليه أن يجد اتفاقا مع السلطة القائمة و كانت سنوات الخمسينات و الستينات من القرنين الماضيين سواء قبل أو بعد الاستقلال السنوات الذهبية لعلاقة المريدية بالسلطة السياسية ، فكانت هذه الأخيرة تحمي مصالح الطريقة و شيوخ هذه الأخيرة يساعدون الإدارة و يدعموها ،[34] أما فيما يخص الدخول الفعلي للمريدية في العمل السياسي فكان في انتخابات سنة 1914 م عندما دعم أحد مشايخ المريدية وهو مامادو مصطفى

امباكي(1888م-1945م)المترشح "بليز ديان–Blais Diagne ، الذي يعتبر أول إفريقي في البرلمان الفرنسي، ضد منافسه كارنو-Carnot- ، ومن هنا دخل مصطلح جديد للمريدية في المجال السياسي وهو النديجل – Ndiggel- ويعني أمر الخليفة العام للمريدية بالتصويت لمرشح أو حزب معين في الإنتخابات.[35]

وكان دعم شيوخ المريدية للمرشحين في فترة الاستعمار الفرنسي واضحا، حتى أن ليوبولد سنغور استطاع الفوز في انتخابات عام 1951م ضمن حزب الكتلة الديمقراطية، بفضل دعم الأرياف التي تعتبر معاقل للمريدين، لذلك فاز في انتخابات 17 جوان 1951م التشريعية و البلدية في مارس من نفس السنة، والنيابية في 18ماي 1958م بفضل مساندة ودعم الطرق الصوفية خاصة المريدية.[36]

واستمر الدعم السياسي للمريدية للمرشحين السياسيين بعد الاستقلال، حتى أصبح الخليفة الثالث للطريقة المريدية وهو سيريني عبد اللهاب امباكي، بمثابة الناطق الرسمي لسكان الأرياف لدى الرئيس السنغالي ليوبولد سنغور لمدة اثنا عشر سنة بفعل دعمه له ، وتمكن من الحصول على عدة مشاريع في مدينته طوبى المقدسة ، كما أن هذا الخليفة أصبح المستشار المفضل للرئيس عبدو ديوف منذ سنة 1980 م ، وفي سنة 1988 م فإن الخليفة العام للطريقة المريدية دعا طلبته للانتخاب لصالح الرئيس المترشح عبدو ديوف على من خلال مقولته المشهورة وهي ((إن الذي لا ينتخب لصالح عبدو ديوف خلال انتخابات فيفري 1988 يكون قد خان الشيخ أحمدو بامبا)).[37]

2.3 . اقتصاديا :

تعتبر الطريقة المريدية طريقة للعمل و الإنتاج زراعة وصناعة وتجارة ، تراعي أحكام الشريعة و بفضلها أصبحت السنغال من أكبر الدول المصدرة للفول السوداني ،

كما تنتج حبوبا غذائية تكفي للاستهلاك المحلي و في ميدان الصناعة يحيي المريدين الصناعات اليدوية و الحرف التقليدية و الصناعات الخفيفة ، كما يشارك رجال الأعمال المريديين في شركات تجارية وإنتاجية بأسهم كبيرة، بينما يقوم الشيوخ بإصلاح الأراضي الشاسعة للزراعة و إنشاء قرى فلاحية في الغابات وهي لا تلبث أن تتحول إلى مدن يجمع سكانها بين الزراعة و التسويق.[38]

ولعل أهم ماميز الطريقة المريدية في الجانب الاقتصادي هو ارتباطها بزراعة الفول السوداني، حتى أصبح لفظ مريد مرادف لمزارع أو تاجر فول سوداني، وبدأ اهتمام المريدية بزراعة الفول السوداني بتشجيع من السلطات الاستعمارية الفرنسية، وهي من ساعدت شيوخ المريدية على نشر زراعته، حيث كانت الشركات الفرنسية تقوم بتوزيع البذور على الفلاحين على شكل قروض، رغم معارضة بعض شيوخ المريدية الذين أخذوا على عاتقهم تطوير هذه الزراعة بفضل المساعدات المادية للأتباع ، وكان إدخال الفرنسيين لزراعة الفول السوداني للسنغال لحاجتهم لصناعة الزيوت، فحلت زراعته مكان المحاصيل الزراعية الغذائية و احتل المريدون الصدارة في زراعته.[39]

ومهما يكن فإن ظاهرة تنامي الثقل الاقتصادي للمريدين في السنغال مستمرة و في اطراد ، فنسبة الأنشطة الاقتصادية في مدينة طوبا وحدها تفوق 60 ٪ من مجمل الاقتصاد السنغالي وتحولت طوبا من قرية تبعد عن العاصمة داكار 194 كلم إلى ثاني المدن السنغالية أهمية،[40] وتعد مزارع خلكوم للفستق من أكبر المراكز الاقتصادية بالبلاد و تساهم حتى في التربية و التعليم في السنغال إذ تضم خمسة عشر مركزا للتعليم المجاني للأطفال.[41]

3.3 . ثقافيا و دينيا :

أسس أحمد بامبا طريقة في التصوف ساهمت في ترسيخ قدم الثقافة العربية الإسلامية بالسنغال ، كما أسس إمبراطورية اقتصادية فاعلة في السياسة و حافظت على هويتها الإسلامية زمن الاستعمار،[42] كما ساهمت بشكل كبير في انتشار التعليم العربي الإسلامي ، فإلى جانب المدارس التقليدية التي تكون عادة مراكز للتعليم والعمل الفلاحي في المدن ، نجد مدارس حديثة في المدن الكبرى تقدم لطلبتها تعليما عصريا تعتمد فيه مناهج التدريس الحديثة مثلما هو الشأن في مؤسسة الأزهر الإسلامية بالسنغال و التي أسسها الشيخ محمد المرتضي امباكي أحد أبناء الشيخ احمد بامبا .[43]

وبذلك فقد أسس أحمد بامبا ما يعرف بالإسلام الأسود الإفريقي، وهو إسلام يعتمد على نفس القرآن المكتوب باللغة العربية، ويتبع نفس السنة النبوية بحذافيرها، لكن فيما يخص تطبيقها في الحياة اليومية للسنغاليين فقد أعطاها لونا محليا جديدا، لهذا فبعد الاستقلال وبمناسبة تدشين مسجد طوبى بعد إعادة ترميمه في يوم 17 جوان 1963، قال الرئيس السنغال ليوبولد سيدار سنغور كلمته المشهورة في حق أحمد بامبا: " لقد حاول أحمد بامبا تجذير الإسلام في أرض السودان من خلال أفرقنة الإسلام وسودنته".[44]

أما فيما يخص محاربة الطريقة المريدية لقضية التغريب، فقد كان رجال الطريقة و شيوخها أيضا يعترضون دائما على هذه القضية التي أصابت النخبة السنغالية بعد الاستقلال و ارتمائها بكل ثقلها في حضن الثقافة الفرنسية ، أي أنها كانت دائما تحاول تنصيب نفسها كمحارب للاستعمار والاستعمار الجديد بالإضافة إلى تصديها للتيارات اللائكية والإلحادية في السنغال .[45]

أما في جانب نشر التعليم العربي الإسلامي فالطريقة المريدية ركزت جهودها على بناء المدارس و المعاهد الإسلامية، كمعهد الأزهر للدراسات الإسلامية الذي أشرنا إليه

سابقا، والذي بناه الشيخ محمد المرتضي ابن الشيخ أحمد بامبا، ولهذا المعهد فروعا في أقاليم شتى بالبلاد السنغالية، ويستقدم المعهد معلمين مصريين من الأزهر الشريف، كذلك أنشأت الطريقة معهد الدروس الإسلامية بمدينة دريوبل، هذا إضافة إلى مشروع الجامعة الإسلامية بمدينة طوبى، حيث بلغت تكاليف هذه الجامعة الإسلامية الوحيدة من نوعها بغرب إفريقيا سبع عشر مليون دولار أمريكي، وقد نفذ من المشروع حتى عام 1404هـ/1984م ما يعادل سبعة ملاين دولار، وينتظر أن تظم الجامعة كليات مختلفة ومسجدا ضخما للطلاب ومساكن لهم مما يكون جامعة متكاملة.[46]

هذا إلى جانب المكتبة الإسلامية الضخمة التي أسسها الخليفة المريدي عبد الأحد امباكي، بمدينة طوبى ، حيث تضم هذه المكتبة الجميلة البناء والعمارة ، ما يناهز أربعين ألف كتاب في مختلف العلوم الإسلامية، ضمت إليها مجموعة من قصائد الشيخ أحمد بامبا في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد بلغت تكاليف إنجازها مئتين وخمسة وعشرون مليون فرنك سنغالي، ولا تبعد عن مسجد طوبى الذي يعد أيضا من حيث التصميم الهندسي والسعة من أكبر المساجد في إفريقيا[47].

الخاتمة :

من خلال هذه الدراسة نخلص إلى جملة من النتائج يمكن حصرها فيما يلي :

- التأثير الكبير للطريقة المريدية على المجتمع السنغالي في مختلف المجالات، بداية بالجانب الديني بحيث ساهمت في تعديل بعض جوانب المنهج الصوفي المعروف لدى بعض الطرق الصوفية وأتت بأوراد وأفكار جديدة، والجانب الاقتصادي الذي ركزت عليه بشكل كبير وجعلت منه محور اهتمامها حتى أن مدارس الطريقة كانت في أغلبها تقام في المزارع التابعة لأتباعها كما أن الكثير من أتباعها أصبحوا رجال أعمال كبار، وكل ذلك من أجل تحقيق الاكتفاء الذاتي و

الاستقلال الاقتصادي عن الاستعمار الفرنسي كطريق للاستقلال السياسي، بالإضافة إلى تأثيرها على الحياة السياسية بالبلاد وزنها في اختيار المرشحين.

- دور الطريقة المريدية في بعث روح العمل وتقديسه لدى المجتمع السنغالي، وهو ما حول مدارسها إلى مؤسسات اقتصادية وجعل من أتباعها رجال أعمال .
- الدور الفعال للمريدية في نشر الإسلام واللغة العربية حتى أصبحت لغة واسعة الانتشار في المجتمع السنغالي، وأصبح الكثير من أتباعها أساتذة ومعلمين في هذا المجال، خاصة من أرسل منهم إلى المشرق العربية أو المغرب العربي للدراسة بالجامعات الكبرى.

الهوامش:

---

[1]– نور الدين شعباني : **دراسات في تاريخ الإسلام و الأسر الحاكمة في إفريقيا جنوب الصحراء** ، ب ط ،نور للنشر، 2016 ، ص 95.

[2]– الإمام العارف شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي : (539هـ – 1144 م /632هـ – 1235م).

[3]– لابن عجيبة الحسني.

[4]– سرين امباكي فال : الخدمة عند الشيخ الخديم بين النظرية والتطبيق ، **رسالة لنيل شهادة المتريز** ، جامعة أنت جوب، 2008 -2009، ص27.

[5] – سورة الكهف: الآية 28 .

[6] – سرين امباكي فال: مرجع سابق، ص 26.

[7] – نفسه ،ص32 .

[8] – أحمد بامبا امباكي : **مسالك الجنان في جمع ما فرقه الديماني** ، **مسالك الجنان في جمع ما فرقه الديماني** ، نقلا عن الموقع الإلكتروني للمكتبة المريدية : (www.Almktabatoulmouridiya.wordpress.com)، أطلع عليه يوم 2018/03/07، ص19 .

[9] – محمد المختار جي : الفكر الصوفي عند الشيخين أحمد بامبا والحاج مالك سي ، **أطروحة دكتوراه في العلوم الإسلامية** ، قسم الحضارة الإسلامية ، جامعة الزيتونة ، تونس ، السنة الجامعية 2005-2006، ص 114 .

[10] – محمد الأمين بن أحمد جوب الدغاني : **إرواء النديم من عذب حب الخديم** – تح وتع محمد شقرون ، مؤسسة الأزهر الإسلامية ، السنغال ، ب ت. ص 12.

[11]- محمد المرتضى امباكي فاط فال : **المريدية الحقيقة والواقع وآفاق المستقبل**، ب ط ، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2011.ص99 .

[12] - بومدين عائشة : الدور الاقتصادي و السياسي للطريقة المريدية في السنغال (1895م-1970م)، **بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر**، جامعة الجزائر 2 ، السنة الجامعية 2013م-2014م.، ص 69 .

[13]- محمد المنتقى جتر: **المريدية حقيقتها ومبادئها**، محاضرة ضمن دائرة روض الرياحين، طوبى،14فيفري 2009، نقلا عن الموقع الإكتروني للمكتبة المريدية (www.Almktabatoulmouridiya.wordpress.com).، أطلع عليه يوم 2018/02/27 ، ص03.

[14]-عبد العزيز بن عبد الله: **معلمة التصوف الإسلامي** ،ج2 (التصوف المغربي من خلال رجالاته) ، ط1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ، 2001 ، ص224 .

[15]- عبد الله عبد الرزاق إبراهيم : **أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية** ، ب ط ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1990 ، ص 112.

[16] - سرين امباكي فال: مرجع سابق، ص31.

[17] - بومدين عائشة : مرجع سابق، ص70.

[18] - سرين امباكي فال : مرجع سابق، ص29.

[19]- عبد الله عبد الرزاق إبراهيم: مرجع سابق، ص112.

[20] - Cheikh Anta Babou :**fighting the Greater Jihad-Amadu Bamba And The Founding The Muridiyya Of Senegal 1853-1913**, Ohio University press ,2007 ,p 77.

[21]-مجموعة من الباحثين المريدين : **دراسات حول المريدية**، ط 1، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ، المغرب، 2010.، ص12.

[22] - بومدين عائشة : مرجع سابق،ص78.

[23]- مجموعة من الباحثين المريدين: مرجع سابق ، ص90.

[24]- محمد المرتضى امباكي: **المريدية الحقيقة والواقع وآفاق المستقبل**، ب ط ، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2011 ، ص29.

[25]- محمد شقرون: **الإسلام الأسود** ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 2007، ص64 .

[26]- نفسه ، ص65.

[27]– محمد المنتقى جتر : **المريدية حقيقتها ومبادئها**، محاضرة ضمن دائرة روض الرياحين، طوبى،14فيفري 2009، نقلا عن الموقع الإكتروني للمكتبة المريدية (www.Almktabatoulmouridiya.wordpress.com).، أطلع عليه يوم 2018/02/27 ، ص18.

[28]– نور الدين شعباني: **دراسات في تاريخ الإسلام و الأسر الحاكمة في إفريقيا جنوب الصحراء** ، ب ط ،نور للنشر، 2016 ، ص99.

[29]– محمد المنتقى جتر : مرجع سابق ، ص18.

[30] – مجموعة من الباحثين المريدين: مرجع سابق ، ص91.

[31] – محمد المنتقى جتر: مرجع سابق ، ص22.

[32] – محمد المختار جي: مرجع سابق ، ص118.

[33]– مجموعة من الباحثين المريدين : مرجع سابق ، ص94.

[34] – نور الدين شعباني : مرجع سابق ، ص 100.

[35] – بومدين عائشة : مرجع سابق،ص139.

[36] – نفسه، ص 142.

[37] – نور الدين شعباني : مرجع سابق، ص 101 .

[38] – محمد المرتضي امباكي : مرجع سابق ، ص 98.

[39] – بومدين عائشة : مرجع سابق ، ص 123.

[40] – عبيد إميجن : **التصوف السياسي في السنغال يدير البوصلة الحزبية** ، مقال ضمن الموقع الالكتروني لمركز الجزيرة للدراسات ، 2015/02/09 ، www.Studies.Aljaeera.net، أطلع عليه يوم 2018/03/05 .

[41] – إبراهيم مصطفى : **الصوفية في السنغال ... نفوذ واسع و إمبراطورية سياسية واقتصادية** ،مقال إلكتروني، 2017/08/07 ، www.Alaraby.co.uk/invesigations.com، أطلع يوم 2018/03/05 .

[42] – محمد شقرون : مرجع سابق ، ص 65.

[43] – نفسه ، ص 104 .

[44] – نور الدين شعباني: المرجع السابق، ص99.

[45] – نفسه ، ص 104 .

[46] – مهدي ساتي صالح : " مؤسسات التعليم الإسلامي والعربي في السنغال "، **منشورات المركز الإسلامي الإفريقي بالخرطوم**، الإصدار رقم 07، 1990م ، ص 18.

[47] – مهدي ساتي صالح : المرجع السابق، ص 19 .

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820
ASJP Algerian Scientific Journal Platform
مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02 | ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م | الصفحات: 207–234

الطرق الصوفية وشيوخها كمرجعية دينية في إقليم توات خلال القرنين 11هـ و12هـ

Sufi orders and their sheikhs as a religious reference in the province of Touat during the 11th and 12th centuries AH

عبد الله حرمه *
جامعة أدرار (الجزائر)
abdellahharma@gmail.com

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/05/06 تاريخ القبول 2022/06/30 الكلمات المفتاحية: توات؛ الطرق الصوفية؛ الشيخ؛ السلوك؛ الزاوية.	كان للطرق الصوفية المتعددة دور مهم في نشر الدين الإسلامي في إقليم توات ورسخت معالمه مختلف الزوايا والكتاتيب القرآنية وحلقات الذكر لعامة الناس ومحبيها ومريديها في أوقات خاصة يومية أو أسبوعية انطلاقا من النص القرآني والحديث النبوي، وهو ما أهلها أن تكون مرجعية حافظت على بقائها ثم تصدت للكثير من البدع والخرافات المنتشرة بين الساكنة، وعليه ما هي الطرق الصوفية المنتشرة بهذا الإقليم؟ ومن هم الشيوخ الذي عملوا على ترسيخ المرجعية الدينية به؟ ومن أهداف الدراسة الوقوف على السياق التاريخي للطرق الصوفية بهذا الإقليم من خلال شيوخها ومريديها الذين عملوا على الحفاظ على المرجعية الدينية، والرقي بمختلف الممارسات المتنوعة الساعية لترسيخ الروح الإسلامية للمجتمع. ومما توصلت إليه من نتائج أن إقليم توات يضم معظم الطرق الصوفية في الجزائر وفي توات خاصة، وهي تختلف من حيث الطريقة لكنها تتفق في المنهج الذي حددته وهو التصوف، وهذا ما أدى إلى ظهور التنافس لكسب المريدين، أما سبب ازدهار إقليم توات فكريا هو بعده عن الصراعات السياسية الواقعة في بلاد المغرب الإسلامي مما جعله قبلة للتفرغ للعلم والعبادة وإيواء مختلف المجتمعات الأجناس البشرية.
Article info	Abstract:

* المؤلف المرسل

The multiple Sufi orders had an important role in spreading the Islamic religion in the province of Touat and its features were established in various corners, Quranic books and circles of remembrance for the general public and its lovers and followers at special times, daily or weekly, based on the Quranic text and the Prophet's hadith, which is what qualified it to be a reference that maintained its existence and then confronted many Of the heresies and superstitions prevalent among the population, and accordingly, what are the Sufi orders prevalent in this ?region? Who are the sheikhs who worked to establish the religious authority in it One of the objectives of the study is to identify the historical context of the Sufi orders in this region through its sheikhs and followers who worked to preserve the religious authority and promote the various practices that seek to .consolidate the Islamic spirit of the community

Among the results it reached is that the province of Tawat includes most of the Sufi orders in Algeria and in Tawat in particular. The political conflicts taking place in the Islamic Maghreb, which made it a destination to devote themselves to education and worship, and to sheltering different societies and human races.

Received: 2022/05/06
Accepted: 2022/06/30

Key words: twat; Sufi orders; Sheikh; the behavior; the corner.

مقدمة:

عرف المجتمع التواتي ظاهرة التصوف منذ العهد الأول من دخول الإسلام إليه وأصبحت الحياة الروحية فيه تقوم على نشاط الطرق الصوفية التي قادها مشايخ أجلّاء حملوا على عاتقهم مهمة نشر الإسلام وتعاليم مناهجهم الصوفية بأقاليم توات، حيث وجدوا أرضا خصبة لتنمو وتتفرع في ربوعها، فرجال التصوف والصوفية بتوات وغيرها لهم فضل لا يستهان به، فقد ساعد الموقع الممتاز للمنطقة الانتشار التدريجي للطرق الصوفية والزوايا عبر فترة من الزمن أصبحت مراكز إشعاع ديني وثقافي ليتجمّع فيها الكثير من الأتباع، يرجع لهم الفضل الكبير في نشر الإسلام حتى ربوع منطقة السودان، فتعلم السكان مبادئ الدين واللغة العربية، وبنو المساجد التي كان لها في هذه الفترة دور هام كمراكز علمية ومنتديات اجتماعية[1]. ومن أهداف الدراسة الوقوف على السياق التاريخي للطرق الصوفية بهذا الإقليم من خلال شيوخها ومريديها الذين عملوا على الحفاظ عليها كمرجعية دينية، والرقي بمختلف الممارسات المتنوعة الساعية لصفاء الروح الإسلامية للمجتمع، وقد اتبعت المنهج التاريخي الوصفي، وعليه ما هي الطرق الصوفية في إقليم توات؟ وكيف أصبح شيوخها مرجعية دينية واجتماعية وسياسية؟

1- عوامل ازدهار التصوف بإقليم توات:

هناك مجموعة من العوامل المساهمة في انتشار التصوف نذكر منها عبى سبيل المثال:

1.1. **قدوم رجال التصوف إلى المنطقة:** قدم إلى إقليم توات عدد كبير من رجال التصوف عبر أزمنة مختلفة منهم:

الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي (ت 909هـ/ 1504م)[2] الذي حل بتوات سنة 882هـ/1478م، ويعد أول من أدخل الطريقة القادرية إلى الصحراء، ومن توات انطلق في نشرها ببلاد السودان الغربي.

ومنهم الشيخ أحمد بن محمد الرقاد الكنتي القادري[3] الذي قدم من واد نون بالصحراء الغربية سنة 999هـ/1590م، وهو من أسس الزاوية الكنتية الرقادية القادرية.

ومنهم الشيخ أحمد التيجاني مؤسس الطريقة التجانية، والذي قدم سنة 1196هـ /1782م، وكان نزوله بدلدول[4]، ووقع له سجال ونقاش مع علماء توات.

1.2. **البيئة المناسبة:** مثلت البيئة في توات بمميزاتها الطبيعية بيئة مناسبة للزهد والتصوف وإقامة الزوايا للعلم والإطعام، يقول مولاي أحمد الطاهري الإدريسي في أصل كلمة توات أنها سميّت بهذا الاسم لأنها تواتي للعبادة، ولهذا سكنها الكثير من العلماء والأولياء والصالحين[5].

1.3. **طبيعة المجتمع التواتي:** والذي يتشكل من شعوب وأجناس مختلفة، فطبيعة نفوسهم تميل في غالبها نحو العافية والسكينة ومحبة العلماء، قال صاحب درة الأقلام: "ولقلة ضعف أهلها وهضم قوة النفوس بها، كثر فيها الصالحون والزهاد وأرباب القلوب"[6]، فغلبت عليهم السلمية ومحبة الناس.

1.4. **الحج**: كانت توات إحدى المحطات الرئيسية لحجاج المغرب الأقصى وبلاد السودان الغربي، فكان الحج فرصة سنوية مناسبة لكثير من العلماء والمشايخ لزيارة المنطقة والالتقاء بأهلها، كما كان فرصة لسكان المنطقة لزيارة البقاع المقدسة والتقاء المريد بشيخه، وكان القادريون منهم يحرصون بعد أداء فريضة الحج على زيارة بغداد حيث قبر الشيخ والتزود بكل ما هو جديد، فقد زار الشيخ محمد بن إسماعيل المنساوي الجراري بغداد وأقام بها مدة وأخذ عهد الطريقة"[7].

1.5. **ازدهار النشاط التجاري**: أدى ازدهار النشاط التجاري بمنطقة توات إلى كثرة الأوقاف والعطايا، كما برز نوع من التجار أصحاب الزوايا، الذين كانوا ينشئون الزوايا وينفقون عليها بسخاء، مثل الشيخ علي بن حنيني (ت 1115هـ/1703م) صاحب الزاوية المشهورة بزاجلو، كانت له تسعمئة جمل تتاجر في بلاد السودان الغربي، وكل ريعها ينفق في الزاوية، والشيخ أبي الأنوار بن عبد الكريم التنيلاني (ت 1168هـ/1755م)، الذي كان يشتغل بالتجارة بين توات والسودان الغربي، وبعد عودته لتوات استقر به المقام في منطقة أولف الشرفاء، حيث اشترى بساتين ومياه وبنى زاويته هناك[8].

2- **الطرق الصوفية الرئيسية وفروعها بالمجتمع الديني التواتي**: انتشرت في إقليم توات عدة طرق صوفية وهي كما يلي:

1.2 **الطريقة القادرية** :تنتسب الطريقة إلى الشيخ محمد محي الدين عبد القادر، والذي يهمنا الآن هو كيفية دخولها أرض توات، فيعود الفضل في نشر هذه الطريقة بالمنطقة خلال القرن 9هـ /15م[9] للشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي بقصر بوعلي، كانت مركزا لنشر الإسلام وتدريس تعاليم الطريقة القادرية، وسرعان ما انتشرت الطريقة القادرية على يد شيوخ آل كنتة في العديد من

نواحي إقليم توات وساهموا مساهمة فعالة في نشر الطريقة في غرب إفريقيا، حيث خرج منهم عدد كبير من الفقهاء والشيوخ الذين أسسوا للطريقة القادرية بالمنطقة منهم الشيخ المختار الكنتي (1142-1226هـ)[10] (1730-1811م) الذي عرف بعلمه وتآليفه العديدة في علوم الشريعة منها: الكوكب الوقّاد الذي يتناول فيه الطريقة ومؤسسها، كما كانت للشيخ العديد من التصانيف في الأذكار وضّح من خلالها مناهج التربية الصوفية السليمة القائمة على عنصر المحبة ويقسمها إلى قسمين:

2.1.2 **المحبة المفروضة**: تتمثل في امتثال الأوامر وعدم ارتكاب المعاصي وأي تقصير في الواجبات يعني الوقوع في المحرمات والتقصير في العبادات، وعلى المبتدئ – المريد الذي لايزال جديدا- أن يوازن ما بين الناحيتين حتى يستطيع إدراك المحبة المفروضة[11].

3.1.2 **المحبة المندوبة**: يصِلُها كل من حقق القسم الأول (المحبة المفروضة) وأعطاها جميع حقوقها عندها يدخل المريد في المرحلة الثانية من المحبة المرتكزة على القيام بالواجبات ثم النوافل والابتعاد عن المحرمات مع عدم الوقوع في الشبهات[12].

ويشير الأستاذ مبروك مقدم في كتابه "الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي"، على أن الطريقة القادرية دخلت إفريقيا بواسطة جماعة من المهاجرين العرب الذين استقروا مدة في توات، وبعد ذلك انتقلوا إلى إفريقيا الغربية[13].

ويؤكد القول بن الوليد الوليد في مخطوطه: "نبذة مختصرة من تاريخ وعلماء توات" على أن الطريقة أدخلت على يد مجموعة من المهاجرين من توات، فاتخذوا من ولاتة أول مركز لطريقتهم ثم انتقلوا إلى تمبكتو. «وكان بعض الداخلين للإسلام عن طريق شيوخ هذه الطريقة ينحدرون من مدارس القيروان أو طرابلس أو فاس أو القاهرة»[14]. ومن

أضرحة مشايخ الطريقة بإقليم توات: ضريح الشيخ المختار بن محمد بن عمر بلوافي بقصر الجديد، ضريح الشيخ أحمد بن محمد الرقاد، ضريح الشيخ أمحمد بونعامة بأقبلي.

أما فروع الطريقة بمنطقة توات، فقد تفرعت إلى شعبة واحدة وهي: البكَّائيَّة الكُنتية التي أسسها الشيخ أعمر بن الشيخ البكّاي في القرن 10هـ-16م، أخذ الأوراد عن الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي وعن أبيه، وأصبح بعدها ناشر الطريقة الأول في توات وغرب إفريقيا، وقد بلغت أوج انتشارها مع ظهور الشيخ المختار الكنتي[15]، أما عن انتشارها في المنطقة فقد اقتصر انتشارها في منطقة تمنطيط وزاوية كنتة وبعض القصور المجاورة لها وأصبحت مشهورة الآن بزيارة أو تظاهرة الجيلاني، تقام في كل عام في شتى قصور المنطقة. ويشير حسين مؤنس في كتابه "الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام في الصحراء الكبرى" أن الشيخ الكنتي أنشأ طريقة متفرعة عن القادرية، ومن الكنتية تفرعت البكائية وقاعدتها توات –من كبار مراكز العمران فيما بين المغرب الأقصى وبلاد السودان– انتشرت في كل أرجاء الصحراء الغربية، فكثرت زواياها حتى لا نجد قرية إلا وبها زاوية كنتية أو بكائية قادرية*.

1.3. **الطريقة الشاذلية:** يرجع تأسيسها إلى ابن القاسم الجنيدي الذي تأثر به الشيخ شعيب أبو مدين الأندلسي، الفقيه الشهير الذي ذاع صيته خلال القرن 12هـ في كافة العواصم الإسلامية، وقد تتلمذ على يد الشيخ عبد السلام بن مشيش المغربي الأصل ونشر أفكار شيخه ونال بواسطتها شهرة فائقة[16].

والشاذلية نسبة إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي التونسي (ت1258هـ)[17]، وفي الحقيقة يعود مصدرها إلى العلماء الثلاثة الذين سبق ذكرهم، الذي استند إلى أفكارهم لتكوين الطريقة المعروفة بالشاذلية والتي نسبت إليه وأصبحت تسمى باسمه، انتشرت هذه الطريقة شمال إفريقيا، ومنها إلى غرب إفريقيا، ثم إلى مصر فالمشرق العربي.

كما أن الذِّكر في هذه الطريقة يقوم على أساس الاستغفار والصلاة والسلام على رسول الله، وهو ما وجدته في "مخطوط تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان " حيث أورد المؤلف: حزب البحر للإمام الشاذلي، الحزب الكبير للإمام أبي الحسن الشاذلي – رحمة الله عليه– وكلها أذكار وصلاة على الحبيب ﷺ.

ومن فروع الطريقة الشاذلية في منطقة توات :الموساوية، الطيبية، الزيانية، الشيخية، الصادقية وهي بالتفصيل كما يلي:

1.3.3. **الموساويّة (الكرزازيّة):** تنتسب إلى مؤسسها أحمد بن موسى[18] (890هـ -1485م) وفاته (يوم الثلاثاء 18ربيع الأول 1013هـ الموافق لـ14أوت 1604م)، قال الإمام شيخنا محمد مصطفى الكنتي في محاضرة عن "مؤلفات الشيخ" ولد الشيخ –رحمة الله عليه– بفاس، حفظ القرآن هناك، ثم وجّهه حينها أبوه للعلوم الأخرى.

لما تمكن الشيخ وتضلّع في علوم الشريعة وقواعد اللغة العربية وطابت سريرته واطمأنت نفسه مال إلى الانضمام في الطرق الصوفية الصافية[19]، فانتقل من فاس إلى سلجماسة فنزل عند الشيخ محمد بن عبد الرحمن السهلي والشيخ أحمد بن يوسف الملياني.

دَخلتْ توات على يد بعض الأعيان منهم الشيخ بن عومر ببودة (ت 1074هـ) ومنه انتشرت بتوات مثل: ميمون، بوزان، غير أنها اقتصرت في بعض القصور[20].

أما عن طريقة تلقين الذكر وكيفيته، فهي أن تكون السبحة في يد الشيخ حين التلقين، ويكون المريد حينها مستقبلاً القبلة في حضرة شيخه، يتوبون إلى الله جميعا توبة بصوت واحد، ثم يَأخذ على المريد العهود بعدم الرجوع لارتكاب المعصية سرا أو جهرا،

والورد الموساوي يردده المريد وراء الشيخ، ولا يقوموان حتى يتمكن المريد من الذكر دون تصحيف.

2.3.3. **الطّريقة الطّيبية:** تنتسب إلى الشيخ مولاي الطيب بن محمد بن مولاي عبد الله الشريف الوزاني[21] (ت 1089ه)، دخلت الطريقة توات على يد الشيخ محمد بن عمر المهداوي بتمنطيط، ثم انتشرت بالمنطقة خاصة بودة وتمنطيط، أخذ التمنطيطي الطريقة عن مولاي التهامي الوزاني ومن أخيه مولاي الطيب وأبناء مولاي عبد الله.

كانت الفقرة في توات تشدّ الرحال كل عام صوب قصور توات قصرًا قصرًا، ويسمى ذلك "اليازولي" أو اليازوري، وتقدم أوراد مولاي الطيب للمريدين، وهذه العادة ما زالت مستمرة إلى اليوم.

أوراد الطريقة الطّيبية أخذها المؤلف عن الشيخ والولي الصالح الشيخ بن عمرو رحمة الله عليه –ضريحه موجود ببلدية دلدول– يبدأ بقراءة الفاتحة والإخلاص والمعوذتين، وتهدي ثوابها لشيخ الطريقة مولاي عبد الله الشريف وتقول: اللّهم صلّ وسلم على سيدنا محمد عقب الأوراد، اللّهم صلّ وسلم على سيدنا محمد ﷺ عدد الأعداد، اللهم صل على سيدنا محمد ﷺ يوم الوعد والميعاد، وتقرأ الأوراد صباحا ومساء قبل طلوع الشمس وقبل الغروب فإن لم يتيسر له فليقرأها بعد طلوعها أو بعد غروبها وهي خمسة أوراد لكل ورد مفتاح –آيات من القرآن الكريم –**الورد الأول:** مفاتحه قوله تعالى: ﴿ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[22] والاستغفار 100مرة صباحا ومساء[23]. اشتهرت الطريقة بالممارسة الصوفية المسماة بالحضرة (الطارة).

3.3.3. **الطّريقة الزّيانيّة:** تأسست الطريقة الزيانية من قبل محمد بن بوزيان(ت1145هـ) بالقنادسة الذي تعلم في فاس وتافيلالت، ثم اتجه للمشرق العربي، اعتمد في طريقته على تعاليم الشاذلية[24]، بعد عودته من المشرق 1098هـ- 1686م. ثم استقر بالقنادسة بولاية بشار حاليا وبنى زاويته، فكانت مركزاً علمياً هاماً، دخلت الزيانية توات عن طريق عدد كبير من الشيوخ نذكر منهم: الشيخ عمر بن عبد القادر التنلاني (ت 1152هـ) قرأ مع الشيخ بفاس في المدرسة المصباحيّة وتقدّم عليه وأتى بها لتوات، وكذلك الولي الصالح مولاي عبد الله الرقاني (ت 1107هـ) برقان[25]، لكن انتشار هذه الطريقة بتوات كان محدوداً جداً، فهي توجد بقصر رقان وبين أفراد قصر تنلان.

4.3.3. **الطريقة الصّادقيّة:** مؤسسها الشيخ عبد الصّادق القاطن بتفلالت. دخلت الطريقة إلى توات في أوائل القرن 11هـ على يد شيوخ توات منهم: الشيخ علي بن حنيني الزجلاوي (ت 1118هـ) بزاجلو[26]، والشيخ بوسبع حجات البوداوي، وتنتشر هذه الطريقة في قصر بودة وقصر زاجلو بتوات الوسطى (زاوية كنتة حاليا) وهي منعدمة في قورارة وتيديكلت[27].

5.3.3. **الطريقة الشيخية:** ترجع الطريقة الشيخية إلى عبد القادر بن محمد بن سليمان(940هـ-1533م) بضواحي الشّلالة الظّهرانية بفقيق، درس على يد والده الشيخ محمد بن سليمان وعلى يد عمّه الشيخ أحمد المجدوب، حفظ القرآن واتجه إلى تينجورارين ثم فقيق التي درس بها على يد محمد بن عبد الجبار، والتقى مع محمد بن عبد الرحمن بن أبي السكوتي، ثم توجه إلى فاس ودرس على يد الشيخ عبد القادر الفاسي والشيخ أبي عبد

الله محمد بن عبد الرحمان السهلي الذي أخذ عنه الطريقة الشاذلية –فَرْعا منها– بعد عودته إلى فقيق أنشأ زاوية بها وتولى فيها مهمة التربية والتعليم، اتصل في حياته بعدد من علماء عصره نذكر منهم أبي محمد دفين تبلكوزة والشيخ عثمان دفين زاوية تيميمون والشيخ أحمد بن موسى.

أسس الشيخ زاوية ببلاد فقيق سمّاها "العباد" وزاوية "السهلي"–نسبة إلى عبد الرحمن السهلي –بالإضافة إلى زوايا أخرى بالأبيض سيدي الشيخ، خلف الشيخ عدة مؤلفات منها الياقوتة (170 بيتًا، و24 بيتا تتضمن أوراد الطريقة)، ودخلت الطريقة توات على يد تلاميذ الشيخ المنتشرين بالإقليم منهم الحاج بوحفص الذي نشر الطريقة بقورارة ومحمد عبد الله الجوزي دفين أولاد سعيد، ويوضح ذلك المؤرخ بن الوليد وليد إن الطريقة متمركزة بتيميمون أما توات فقليلة بها.

1.4 **الطّريقة التّيجانيّة:** تأسست على يد أحمد بن محمد الشريف الحسني التيجاني[28] الذي ولد في (1150هـ - 1738م) بعين ماضي وقد أبدى التيجاني منذ طفولته ذكاء فائقا وتربى تربية بين عائلة محافظة جد متماسكة بعقيدتها[29]، وكان أبوه فقيها في الدين له العديد من المؤلفات منها: الإرشادات الربانية بالفتوحات الإلهية من فيض الحضرة الأحمدية التيجانية، كان من أول أساتذته الشيخ أحمد بن حسان القدري من مدينة فاس، ثم تتلمذ على يد الشيخ مولاي الطيب الوزاني، دام مكوثه هناك 18سنة درس خلالها وتفقه في شتى العلوم الشرعية.

تشتمل الطريقة على مجموعة من الأذكار والأوراد، نستكشفها من كلام" الشيخ أحمد التيجاني الكنعاني:

"الطريقة التيجانية: مصدرها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأذكارها مستمدة من كتاب الله من حمد واستغفار، أما الصلاة على النبي فثمرتها شدة المحبة مع المحافظة على سنة الحبيب ﷺ، وأما التسبيح فثمرته ثلاث مقامات: الشكر وقوة الرجاء والمحبة فإن المحسن محبوب لا محالة، أما الحوقلة والحسبلة فثمرتها التوكل على الله والثقة به، ثمرة الذكر مجموعة في قول :"لا اله إلا الله "و يستدل على ذلك بقول صاحب المرشد المعين:

وقَولُ لاَ إِلهَ إلاَّ اللهُ مُحَمَّد أَرسَلهُ الإِلهُ

دخلتْ توات عن طريق علي عين صالح، الذي أخذ الطريقة وسار بها إلى تيديكلت التي هي محل نشأته، ثم أنشأ الزاوية بعين صالح، ولما توفي خلفه بعض إخوانه ممن قدّموه، زاد انتشارها بعين صالح، وبنى هناك زاوية يجتمع فيها الفقراء للصلاة وقراءة الوظيفة، فدخل على يده الكثير من الطوارق، وكان ممن تأثر بها وبنشرها: الفقيه إدريس بن عمر التنلاني الذي كان مقدما بها، وهي قليلة التواجد في قصور تيديكلت وتيلولين، وتوات، وتيميمون[30].

1.5 **الطريقة السّنوسية:** تنتسب إلى مؤسسها الشيخ محمد بن علي السنوسي المولود (1208هـ -1787م) بمنطقة قرب مستغانم، تلقى العلم على يد شيوخ بلده[31] ثم انتقل إلى فاس وأكمل تعليمه، أسس الزاوية الأولى له بالحجاز على جبل أبي قبيس، وتنتشر الطريقة بمنطقة تيدكلت التي دخلت إليها عن طريق أولاد بَاجودة بعين صالح وهي منتشرة بالإقليم، حيث كان للحاج المهدي بجُودة دور هام في انتشارها.

1.6 **الطريقة الرقانية:** مؤسسها الشيخ مولاي عبد الله الرقاني (ت 1148هـ/1735م)[32] الذي تتلمذ على يد الشيخ محمد بن أبي زيان القندسي، استوطن رقان وأسس بها زاويته التي ذاع صيتها في ربوع توات وأفريقيا

خاصة في عهد ابنه وخليفته مولاي عبد المالك (ت 1207هـ/ 1793م)[33] الذي عرف بزهده وورعه، وقال عنه البرتلي في فتح الشكور: "القطب الرباني، والغوث الصمداني، الولي الصالح ... ساقي المريد، وعمدة أهل التوحيد، شيخ المحققين، ومربي السالكين ... وبالجملة فهو في الصلاح والولاية يفوق ما يذكر ... مكث اثني عشر عاماً لا ينام ليلاً ولا نهاراً، ملازماً لتلاوة القرآن"[34].

3- أمثلة عن الأدوار المختلفة:

1.1. الدور العلمي الديني:

يعد نظم العبقري من بحر الرجز يشتمل على أحكام السهو في الصلاة عدد أبياته 159 بيتاً، نظمها العالم التواتي عبد الله بن محمد بن أُبّ الزموري، أصبح معتمدا في عديد المساجد والزوايا يدرسه الشيوخ في أحكام فقه الصلاة بمنطقة الصحراء[35].

كما كان للشيخ محمد بن المختار الذي ولد في توات سنة 1179هـ(ت 1242هـ) دورا علميا وسياسيا، مؤسس الطريقة السيدية بموريتانيا، عرف بعلاقاته المسالمة مع قبائل الصحراء حين أنقذ مدينة تمبكتو من حملة الفلان سنة 1241هـ وأبعد الخطر عن الماجور ليتنق الذي أقام عنده ستة أشهر حماه من محاولة اغتياله من طرف الطوارق.

قام بجمع مخطوط الطرائف والتلائد في كرامات الشيخين الوالد والوالدة، وهو مجلد في سبعة أبواب له أهمية خاصة في محتواه العلمي الذي يعد مصدراً مهماً لمنطقتي توات وتمبكتو[36].

1.2. الدور السياسي:

اتبع الشيخ أحمد بن محمد البكاي أسلوب أبيه في حصول مدينة تمبكتو على استقلالها الداخلي عن الفلان، ثم لجأ إليه المستكشف هنري بارث لحمايته ثمانية أشهر، ووقف ضد هجومات ابن أخيه حمادي وأمراء ماسينا بهدف اغتياله بعدما طالبوهم بتسليمه لهم لأنه كان غريبا عن المجتمع العربي الإسلامي، فقام الشيخ بمراسلات رسمية بعثها للجهات المالكة سلطة القرار بماسينا لأميرهم أحمد الفلاني، وبعد ذلك ضمن الشيخ الحماية لبارث حتى أثناء سفره وخروجه من تمبكتو بتوصية رؤساء القبائل هناك[37].

ليأتي بعد وفاته أخوه الشيخ باي بن عمر بن محمد الذي تفاوض مع القائد الفرنسي لبرين مستغلا علمه القضائي للتخفيف من حدة النزاع بين قبائل تايتوق وأهنات وأفوراس أدرار، فحولوه إلى قاضيهم الرئيسي بالمنطقة ومقدما في الطريقة القادرية[38].

هذا فيض من عديد الصعوبات والمشاق التي واجهها علماء توات في منطقتهم أو عندما انتقلوا إلى أغوار الصحراء مع القبائل الإفريقية المتعصبة، ثم عملوا على نشروا الإسلام والعلم والثقافة العربية والإسلامية في البوادي والأرياف.

1.3. الأدوار الاجتماعية ذات البعد الإنساني التكافلي:

1.1.3 إطعام الفقراء وإكرام الضيوف:

ويتمثل دور الصوفية هنا بالتضامن بتوفير الإيواء لأبناء السبيل وإطعام الطعام لاسيما في أوقات المجاعات وشهر الصوم، شهر التوبة والغفران [39]. ويؤكد ذلك الشيخ محمد المدني المرتضى بقوله: " إنّ الطريقة الصوفية مدرسة اجتماعية، تعمل على توظيف الشهرة في تفريج كرب المسلمين والتخفيف من آلامهم وذلك بتأليف القلوب على الإسلام بالإطعام والإكرام"[40].

كما عملت على ملئ الفراغ الأيديولوجي وبالتالي وقفت أمام الاندثار الحضاري للمجتمع، فلقد كانت زواياها مبعث الدولة وتأمين للمخلوع والمهزوم والمظلوم وتحرير العبيد وفكّ الأسرى وإكرام الجائع وإجابة السائل[41].

نذكر على سبيل المثال زاوية مولاي سليمان بن علي، كان له دور الإطعام والعلم في آن واحد، والزاوية البكرية – زاوية مولاي التهامي، زاوية الشيخ الكنتي وغيرها[42]. ونلاحظ أن أغلب الزوايا في توات لم تؤسس على طريقة صوفية معينة، بل كانت مزيجاً من الطرق، وخاصة فيما يخص أولاد الطرق وأحزابها، فترى تجمعاً للطرق في زاوية واحدة.

2.1.3 تنظيم الختان الجماعي:

تتولى الزوايا الصوفية القيام بتنظيم ختان جماعي لفائدة أبناء المحتاجين وتغتنم في تلك المناسبات السعيدة والظروف المناخية المناسبة، وتحضّر لذلك وليمة يحضرها الأطفال وأولياؤهم.

من خلال ممارسة الشعائر الدينية فإن الثقافة الشعبية فيها الأسانيد الدينية والقيم الأخلاقية الممتدة من الشريعة الإسلامية وممزوجة بالعادات والتقاليد الشعبية، لا يوجد هناك انفصال بين الدّين والحياة اليومية، فلا تزال تقام الشعائر والتقاليد والممارسات الدينية في الزواج والميلاد والختان الجماعي وغيرها من الأشغال العامة التي تزيد من وحدة الجماعة القروية.

3.1.3 مساعدة الفقراء والمساكين:

تقوم بها الزوايا الصوفية اتجاه الفقراء ومساكين القرى، ولا يكون ذلك إلا بإرادة الخير للغير والذي لا يتم إيمان المؤمن إلا به كما أخبرنا بذلك الرسول عليه الصلاة والسلام في حديثه "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" وقد طرح هذا الطرح عالم الاجتماع النوري إبراهيم محمود في كتابه "بحث في التصوف" حين قال: "

الصوفية حياة سلوك[43] اجتماعي وموقف معرفي وممارسة إنسانية، القائمة على أساس التكافل الاجتماعي في حاضرة توات وذلك بمساعدة الفقراء والمعوذتين حيث تفتح أبوابها للفقراء مثل: زاوية أولاد الحاج مامون وزاوية سيدي البكري[44]، بوفادي ونومناس تقوم الزاوية البكرية بمساعدة فقراء ومساكين القصور السابقة الذكر، ويلعب شيخ الزاوية هذا الدور المهم بنفسه.

4.1.3 تنظيم الأعراس الجماعية:

لقد لعبت الصوفية دور الوساطة بين الأزواج وذلك بعقد قرانهما وتسهيل أمور العرس، وحتى مساعدة الفقراء في إكمال نصف الدّين، وعند الحديث عن الزواج في إقليم توات، تبدأ مراسيمه في اليوم المقرر فيه الدخول من صلاة العصر حتى بعد صلاة المغرب فتقام وجبة عشاء عظيمة على شرف العريس يحضرها القوم من كل حدب وصوب[45]، فبركتهم في توات من كل شيء، واستحباب وليمة العرس عند أهل توات استناداً إلى حديث رسول الله–صلى الله عليه وسلم–، أنه قال لعبد الرحمن رضي الله عنه: " أولم ولو بشاة " وقال كذلك:" الوليمة في أول يوم حق والثاني معروف، وبعد ذلك دناءة "[46]، وهذا ما يؤكد نشأة العلاقات الأسرية في المجتمعات الإسلامية، فكلها مبنية على أسس الدين لا تخرج عنه.

بعد إنهاء الوليمة بعقد القران، وبختم بالفاتحة التي يكون الكلام فيها لآل البيت الشرفاء لأن أهل الحاضرة يعشقوهم، فلا كلمة فوق كلمتهم، ويأتي بعدها العريس يلبس من طرف السادة الصوفية وتقرأ بردة البوصيري ويباركه الأهل. وهذا الدور تشترك فيها الزوايا الصوفية كلّها في الإقليم التواتي، ولقد سهلت الطرق في مصاهرة أهل توات بالأفارقة منذ دخولهم الإسلام، وهو ما أدّى إلى تقارب النّظم الاجتماعية، نظراً لوحدة العقيدة، وكان أثره واضحاً على الحركة التجارية بفضل دخول قيم جديدة إلى عالم الاقتصاد[47].

1.4. الأدوار الاجتماعية ذات البعد الديني:

1.1.4 إصلاح ذات البين: هو الإصلاح بين الناس وخاصة القبائل والقصور المتنازع، والتي كان ينتهي بها الأمر إلى القتال وإفساد الممتلكات وقطع المياه عن الخصم، فهنا نشير إلى دور الطريقة الشيخية[48]، ودور مؤسسها عبد القادر بن محمد بن سلمان الذي سعى في الإصلاح، بانتقاله للجهات والقصور المختلفة لردّ ما غصب من أموال ومنقولات، وكسر الحواجز القبلية وتليينها[49]، والحضّ على صيانة أموال اليتامى، ونصح المتحدي ورد الديون والرهون التي لم يتمكن مستحقيها من استيفائها لوقوعها في أيدي الانتهازيين.

ولقد كان شعار الطرق الصوفية هو إصلاح ذات البين[50]، وجمع القبائل المتناثرة على كلمة سواء ونشر المواساة في المآسي والأتراح والتآخي بأخوة الإسلام. ومن الأولياء نجد الولي الصالح الشيخ سيدي مولاي سليمان بن علي الذي كان على يده خلق كثير وتوحدت القبائل المتناحرة[51] واستتب الأمن بتوات إلى زمن طويل من بعده.

ويوضح كذلك هذا الدور صلاح مؤيد العقبي: لقد اشتهرت الزوايا بخدماتها الاجتماعية إضافة إلى رسالتها الثقافية كإطعام الطعام للفقراء والمساكين وعابري السبيل ونصرة المظلوم والفصل في النزاعات بين القبائل والأعراش مثل: زاوية سيدي أحمد بن موسى وزاوية الشيخ سيدي أحمد الرقاني (1022هـ)، وزاوية الشيخ المغيلي[52].

قال الأستاذ: محمد المأمون مصطفى القاسمي الحسني" إن رسالة الزوايا كما يتضح لكل دارس نزيه رسالة شاملة شمولية هذا الدّين ... فلم يقتصر دورها على التربية والتعليم بل كانت وظائفها أشمل وأعمالها أعم وأسع فهي معقل تربية وجهاد ومعهد علم وعمل ... ومجلس إصلاح وقضاء ومكان مشورة، وملتقى تعاون وتضامن وتكافل ..."[53].

فمن هذا نستشف أعمال ودور الصوفية في الصلح والتحكيم خاصة في الأيام المضطربة، فكان الناس يلجؤون للمتصوفة ليحكموا بينهم في النزاعات، ومحل الاحتكام في المنطقة هو للأشراف * وحدهم بإمكانهم التوفيق بين السكان الذين يتنازعون سواء من حيث الأرض أو غيرها من المشاكل الدنيوية.

لقد تتبع السادة الصوفية التواتية في هذا الأمر تقوى الله وحسن الخلق، وتطبيق كل حكم شرعي يساهم في غذاء التقوى، امتثالاً للحديث الذي رواه مسلم وأحمد والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي–صلى الله عليه وسلم– قال: ﴿لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره ... كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه﴾.[54]

قامت الزاوية البكرية دورها في عمليات الصلح ووقوع النزاعات فقد كان يتم الانتقال من الزاوية في فك الخصومات، وحسب الروايات التاريخية فإن ظاهرة التقاء الألوية** في الحفرة الموجودة بزاوية الحاج بلقاسم بتيميمون في اليوم السابع من المولد النبوي الشريف دليل على ذلك[55]، مما يؤكّد سعي السادة الصوفية في مصالح النّاس.

2.1.4 تنمية روح الاتحاد والمحبة وبث معاني التكافل والتعاون:

تمسك السادة الصوفية الشديد بمبدأ " يد الله مع الجماعة " وتلقينه للمريدين، والالتزام التام بالاجتماع في الله مع الشيخ التربية والمريدين أو المرادين في الطريقة على الذكر والمذاكرة والحضرة التي يتحقق بها العلم النافع للقلب الخاشع المقبل على الله وهو ما يذكرنا به الشيوخ والعلماء في كل جمعة وفي كلّ تجمع إسلامي في معنى حديث رسول الله–صلى الله عليه وسلم–: ﴿إن يد الله مع الجماعة ومن شذّ شذّ في النّار﴾، وهو ما يترجم عن الروح الجماعية والأبعاد الاجتماعية للتربية الصوفية الإسلامية[56]، وتتمثل روح

الجماعة خاصة في الإقليم التواتي الإعانة في بناء المساجد والكتاتيب القرآنية[57]، وتعبيد الطرقات، وتنظيف القصور والقيام بالحملات التطوعية عن طريق " التويزة" التي يتعاون فيها جميع النّاس في خدمة الفقارات وإصلاح السواقي[58] وتجديد مصدّات الرياح والزّوابع الرملية (أفراق).

وكما ذكرنا ما فتئ الشيوخ يكررونها في كل التجمعات العلمية والاجتماعية وتعمل على محو الفوارق الاجتماعية بين الناس ولا يتم ذلك إلا بالمحبة والمودة بين الفقراء والأغنياء[59] والشعور بأن الذّئب إنّما يأكل من الشاة القاصية.

لقد كان التواتيون متشبثين بسيرة المصطفى-صلى الله عليه وسلم- فكان العمل لا يتم إلا بالصلاة على الحبيب-صلى الله عليه وسلم-، فكانت لا تحضر حضرة ولا يرتبط نفاد، وما سالت قطرة أو تساوى قسرية[60] إلا بالصلاة على الحبيب –صلى الله عليه وسلم- وهذا تذكار(تأبير) النخيل وأيام الحصاد، وكان كلّ هذا نتيجة التربية الذّاتية، ذات الأثر السلوكي وذلك بتزكية النفس وأخذها نحو الفضيلة وما يرضى الله تعالى، وإبعادها عن كلّ ما يشينها أو يسيء إليها، أو يجزعها، قال الله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)﴾ سورة الشمس، الآيتان 9 و10، والجمع بين الأمرين بين سادة الصوفية، يقول الله تعالى :﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (14) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى(15) ﴾ سورة الأعلى، الآيتان 14 و15، وهو ما يؤكّد دور الصوفية في المنطقة هو ديمومة الطريقة من صدر الشريعة ونبع الحقيقة محمد –صلى الله عليه وسلم- وبواسطة الشيوخ عارف عن عارف، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فلقد كانت الزاوية الرقانية (أسسها مولاي عبد الله الرقاني 1148ه) برقان، والزاوية البكرية، والزاوية الكنتية وغيرها من الزوايا الصوفية، كان لها دور تنمية روح المحبة، وبثّ روح التعاون ودورها الاجتماعي في تحكيم المجتمع، في زمام الأمور كلّها بيدهم.

خاتمة:

يتبين مما سبق دراسته وتفصيله أن إقليم توات شهد استقرار الإنسان منذ أقدم العصور، وذلك لوجود الظروف الملائمة لإنشاء الواحات المترامية الأطراف بقصورها واستطاع التكيف مع المحيط ومن ثم استمر في تعمير المكان وبعد دخول الإسلام إلى المنطقة انتشرت الطرق الصوفية المتنوعة وأصبح شيوخها مرجعية دينية، كما ازدهرت عمارة المنشآت الدينية والتعليمية المتمثلة في المساجد والزوايا والمدارس القرآنية.

وتلخيصا لما توصلت إليه من نتائج عن الطرق الصوفية وشيوخها كمرجعية دينية في منطقة توات ما يلي:

- إن إقليم توات أصيل في التاريخ من خلال النصوص والمخطوطات والمعالم الأثرية التي لازالت شاهدة على ذلك والتي نلمسها من خلال الرحالة والمؤرخين العظماء أمثال ابن خلدون وابن بطوطة وغيرهما.
- شهد إقليم توات خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين قفزة نوعية في شتى المجالات ساهمت في بنائه الحضاري الذي انعكس على سكانه رغم صعوبة العيش في البيئة الصحراوية.
- الأهمية الاستراتيجية والاقتصادية التي يحظى بها إقليم توات فهو همزة وصل بين العديد من المجتمعات في الجزائر ومفترق الطرق التي تربط الشمال بالجنوب ودول إفريقيا .
- إن إقليم توات بحكم موقعه الجغرافي يشكل نقطة عبور لجملة من الحركات التجارية التي جلبت معها نماذج لمجموعة من العلماء والشيوخ ساعدتهم الظروف الملائمة على التدوين والنسخ، ولّدت لنا ثراء معلوماتياً منتشراً عبر خزائن تقليدية وممتلكات فردية وأسرية.

- انتشار التصوف في عدة فضاءات مجتمعية: منها الفضاء المغاربي والجزائري والتّوَّاتي على وجه الخصوص، وقد تبنى المجتمع الجزائري التصوف ليشمل فِئاته الاجتماعية، وتجسد ذلك في تأسيس الزوايا والرابطات كإطار تنظيمي، ومن ثَمّ ساهم هذا الأخير بدوره في الحياة الاجتماعية من أجل تثبيت المرجعية الدينية للمجتمع، والحفاظ على تماسكه من الانحلال والتفكك، بالإضافة إلى ذلك ساهم هذا التنظيم على إرساء ثقافة المجتمع.
- إن معظم الطرق الصوفية في المجتمع الجزائري وفي توات خاصة تختلف من حيث الطريقة لكنها تتفق في المنهج الذي حددته وهو التصوف، وهذا ما أدى إلى ظهور شيء من التنافس لكسب المريدين، فقد ذهبت التيجانية إلى اعتبار من انتقل إلى طريقة أخرى مرتدا، وقامت بعض الطرق الصوفية بفرض شيء من المال على المريد وأعطته صبغة إلزامية لأنها تنطلق من الطاعة للشيخ، وهي الركن الرئيسي في الطريقة من أجل الوصول فمنهم من قال: وكن بِحِجْر الشَّيخ مثل الطفل في حِجْر أمّه تَفُز بالوصل، لأن خير المريد في اتباع الشيخ لا في الابتداع.
- اهتمام السادة الصوفية في المجتمع التواتي بطلبة العلم، من توفير المسكن والمأكل لهم، والقيام بواجب التكافل الاجتماعي، ومساعدة عامة الناس.
- تربية المريدين وترشيد أفكارهم، وينتج عن ذلك عدم الانحراف والغلوّ والتطرف، وهذا مالم تشهده الطرق الصوفية في إقليم توات لتواصل الطرق من موت المؤسس على النحو الذي بدأت به، فلا يزال المريدون في توات متشبثين بشيوخهم، مثل القادرية التي تقيم كل عام زيارة سنوية في شتى قصور المنطقة عبر فترات مختلفة ترحماً على روح الشيخ عبد القادر الجيلاني.
- اهتمام المجتمع بالطرق الصوفية وشيوخها واستشارتهم في جميع مسائلهم الدينية بكل جوانب الحياة، فقد ساهمت في مدِّ مدن الجوار بالثقافة والحضارة

الإسلامية، فلم يقتصر الأمر على الفقيه والشيخ، وإنما بفضل التنقلات الكثيرة لبعض الأفراد والجماعات والقبائل رجعت بالخير العميم على المنطقة.

- سبب ازدهار إقليم توات فكريا هو بعده عن الصراعات السياسية الواقعة في بلاد المغرب الإسلامي مما جعله قبلة للتفرغ للعلم والعبادة وإيواء مختلف الأجناس البشرية، يعود الفضل فيها لعلماء دخلوها بُغية التغير وترسيخ أصول المرجعية الدينية أشهرهم الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي وعبد الله العصنوني أبو القاسم التواتي.
- إن المتصوفة في توات لم يكونوا بعيدين عن المجتمع في الإقليم فمنهم من تدخل في الحياة السياسية والقضاء متمكنين في شتى العلوم كالشيخ عمر بن عبد القادر التنلاني.
- إن الطرق الصوفية في إقليم توات تميزت بالمرونة حيث حاولت التلاؤم مع أفكار الأفارقة وعاداتهم، فبذل شيوخها النفس والنفيس من أجل إخراج المجتمعات الإفريقية من الرِّقّ والوثنية.
- جَمَعَ شيوخ الطرق بين الشريعة والحقيقة وعملوا على نشر الإسلام.
- أثّرت بعض العادات على نفسية التّواتيين وخاصة التي ليس فيها نص ديني يحث عليها، وإنما أعراف بقت متجذرة فتفاقم داؤها ودواؤها بإخراجها من القلوب.
- دور أقطاب التصوف الذي لا يُنكر، وما خلفوه من تراث أصبح اليوم سراجاً يُستضاء به.
- دور الشيوخ والعلماء المتعدد في المجالات العلمية والدينية والسياسية والاجتماعية وقد أتينا ببعض الأمثلة على ذلك.

الهوامش:

[1] – إدريس بن خويا، البعد الروحي لزاوية الشيخ مولاي سليمان بن علي –رضي الله عنه 2009م، ص8.

[2] – ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م، ص253.

[3] – ينظر: محمد بن سيد المختار الكنتي، الطرائف والتلائد، مخطوط بخزانة الشيخ عبد القادر المغيلي، الحي الغربي، أدرار، الجزائر، 141/1، 144.

[4] – ينظر: مولاي أحمد الطاهري الإدريسي، نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات، مخطوط بخزانة كوسام، أدرار، الجزائر، ص171.

[5] – مولاي أحمد الطاهري الإدريسي، نسيم النفحات، المخطوط نفسه، ص12.

[6] – محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق التمنطيطي، درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام، مخطوط بخزانة كوسام، أدرار، الجزائر، ص8، 9.

[7] – عبد الله بن محمد العياشي، الرحلة العياشية 1661م/1662م، تح: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 109/1.

[8] – ينظر: محمد الصالح حوتية، توات والأزواد، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2007م، ص238، 239.

[9] – محمد الصالح حوتية، توات والأزواد، المرجع نفسه، ص178.

[10] – إدريس بن خويا، واقع الطرق الصوفية بإقليم توات، 2008م، ص 244،245.

[11] – الزهراء مسعودي، الطرق الصوفية بتوات وعلاقتها بغرب افريقيا خلال القرنين الثامن عشر والعشرين، 2009م/ 2010م، ص 50.

[12] – محمد الصالح حوتية، المرجع السابق، ص182.

[13] – مبروك مقدم، الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي وأثره الإصلاحي بالإمارات وممالك أفريقيا الغربية خلال القرنين 8و9هـ، 2002م، ص242.

[14] – الوليد بن الوليد، نبذة مختصرة عن تاريخ وعلماء توات، (د ت)، ص117.

[15] – الزهراء مسعودي، المرجع السابق، ص 54.

ينظر: الموسوعة التاريخية للشباب عمار هلال، الطرق الصوفية ونشر الإسلام والقافية العربية في غرب أفريقيا السمراء، 1988م، ص 108-118.

* حسين مؤنس، الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام في الصحراء الكبرى، 2000م /1420هـ، ص23.

[16] – مبروك مقدم، المرجع السابق، ص 240،241.

[17] – خير الدين شترة، البعد الثقافي للطرق الصوفية في الجزائر، 2009م، ص 39.

[18] – الزهراء مسعودي، المرجع السابق، ص36.

[19]– مولاي التهامي غيتاوي، الدرر النفيسة في ذكر جملة من حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى، 2004م، ص 53،43.

[20]– الوليد بن الوليد، المرجع السابق، ص 117.

[21]– ينظر: محمد الصالح حوتية، المرجع السابق، ص 187.

[22]– سورة المزمل، من الآية 18.

[23]– حمدون بن محمد الطاهري، تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان 263هـ، 2004م، ص 5،4،3. ينظر: العربي بوعمامة، أصول الطريقة الطيبية وسيرة الصوفي الحسني الوهراني، 2007م، ص64،39.

[24]– الزهراء مسعودي، المرجع السابق، ص 42.

[25]– الوليد بن الوليد، المرجع السابق، ص57.

[26]– نفسه، ص 57.

[27]– الزهراء مسعودي، ص42.

[28]– خلدون عريمط، دور التصوف في الدعوة إلى الله، ص 496.

[29]– محمد بن سويسي، العمارة الدينية الإسلامية في منطقة توات، تمنطيط أنموذجا خلال القرن 6 هـ ، 13م/ 12هـ،19هـ 2008/2007م، ص 102.

[30]– الوليد بن الوليد، المرجع السابق، ص245.

[31]– الزهراء مسعودي، المرجع السابق، ص 49.

[32] مولاي التهامي غيتاوي، سلسلة النواة في إبراز شخصيات من علماء وصالحي إقليم توات، المطبعة الحديثة للفنون المطبعية، الجزائر، 2001م، 21/1.

[33] البرتلي الولاتي أبو عبد الله، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تح: محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حاجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م، ص201،202.

[34] البرتلي، المصدر نفسه، ص201، 202.

[35] – ينظر: محمد الصالح حوتية ، المرجع السابق، ص 262.

[36] – ينظر: محمد الصالح حوتية ، المرجع نفسه، ص 291.

[37] – ينظر: محمد الصالح حوتية ، المرجع نفسه، ص 294.

[38] – ينظر: محمد الصالح حوتية ، المرجع نفسه، ص 296.

[39] – محمد أرزازي، الأبعاد السوسيولوجية والرمزية للممارسة الصوفية في الجزائر، مجلة المواقف، معهد خاص، تصدر عن معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية، منشورات المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، معسكر، أبريل 2008م، ص 74.

[40] – محمد المدني المرتضى، ورقة في البعد الاجتماعي للتصوف، الملتقى الإسلامي العالمي، المرجع السابق، ص 387.

[41] – نيكلو أحمد وآخرون ، الزوايا واقع وآفاق الملتقى الوطني للزوايا، جمعية الأبحاث والدراسات التاريخية لولاية أدرار، دليل ولاية أدرار، ص 10.

[42] – إدريس بن خويا: البعد الروحي لزاوية الشيخ مولاي سليمان بن علي –رضي الله عنه– الندوة الرابعة للولي الصالح العلامة الشيخ مولاي سليمان بن علي ،المسجد الكبير، قصر أولاد أوشن، أدرار، 14ماي 2009م/ 19 جمادى الأول 1430هـ ، ص 9.

[43] – عبد الله عباس، الدور الحضاري لإقليم توات وتأثيراته في بلاد السودان الغربي خلال القرنين(9/ 10هـ/15–16 م)، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، إشراف بشار وقويدر، جامعة الجزائر، 2000/ 2001م، ص 126.

[44] – محمد المدني المرتضى، المرجع السابق، ص 385.

[45] – عبد الحميد بكري، النبذة في تاريخ توات وأعلامها، الطباعة العصرية، الجزائر، 2010 ، ص 27.

[46] – عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية(470– 561هـ)، فهرسة عبد الكريم العجم، دار البشائر، دمشق، 1996، 63/1، 64.

[47] – مقدم مبروك، الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي وأثره الإصلاحي بالإمارات وممالك أفريقيا الغربية خلال القرنين 8و9هـ ، ج1، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران 2002م ، ص 150.

[48] – محمد الصالح حوتية: توات والأزواد، خلال القرن 12 –13 هـ، 18–19هـ، دار الكتاب العربي ،2007م ، 1/ 205.

[49] – محمد أرزازي، المرجع السابق، ص 47.

[50] – محمد نواري بن عبد القادر، الطرق الصوفية في أرض توات، الندوة العلمية الخامسة لتجسيد مآثر الشيخ العلامة سيدي مولاي سليمان بن علي" الزوايا التواتية ودورها التربوي والتعليمي والاجتماعي"، جمعية زاوية مولاي سليمان، أدرار، 15 ماي2010م، ص 9.

[51] – بن خويا إدريس، الهجرة إلى توات في القرن السابع الهجري، الندوة الرابعة، المرجع السابق، ص 11.

[52] – صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشأتها، دار البصائر،الجزائر،2002م،ص39.
وينظر: مقدم (مبروك)، الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي وأثره الإصلاحي بالإمارات وممالك أفريقيا الغربية خلال القرنين 8و9هـ ، ج1، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران 2002م، ص 342.

[53] – عبد الله رزوقي، واقع في إقليم توات بين مقتضيات الأصالة ومتطلبات الرسالة: مجلة الحضارة الإسلامية، العدد الرابع عشر، جامعة وهران، مكتبة الرشاد، الجزائر، 2010م، ص 213.

* الأشراف: أصلهم من المغرب جاؤوا من تافيلالت (1709هـ) ورد شريف أرض توات اسمه مولاي أمبارك بن مولاي مامون مع 30 فارسا فاستضافهم أهل الفضل بتوات وفي السنة الموالية ورد الشريف مولاي أمحمد بن مولاي علي ومعه 40 فاراً من البربر.

[54] – مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت لبنان، ط1، 1991م، رقم الحديث 2534، 1986/1.

** الألوية: يصطلح عليها أهل المنطقة بالعامية (الأعلام) وهو رمز كل ولي صالح.

[55] – سرير ميلود وآخرون، دور الزوايا الثقافي والعلمي في منطقة توات (وحدة بحث) جامعة أدرار، ج1، 2000م، ص 22.

[56] – محمد المدني المرتضى، المرجع السابق، ص 384.

[57] – محمد باي بلعالم، الرحلة العلية إلى المنطقة التواتية لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، دار هومه، الجزائر، 2005م، 322/2.

[58] – محمد ميزوري، الفقارة ماضيا وحاضراً، اجتماعات وتاريخ، د.ت، ص 31، 36.

[59] – محمد نواري بن عبد القادر، الطرق الصوفية، المرجع السابق، ص9.

[60] – عبد الرحمن الضبّ مقتطفات من تاريخ توات، د.ت.

6 قائمة المصادر والمراجع:

أولا/ القرآن الكريم برواية ورش.

01- البرتلي الولاتي أبو عبد الله، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تح: محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حاجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م.

02- حمدون بن محمد الطاهري، تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان 263هـ، مخطوط، الجزء الأول تحقيق: محمد بن محمد بن أمحمد الطالب بولغيتي، زاوية الدباغ، أدرار، 2004م.

03- عبد الله بن محمد العياشي، الرحلة العياشية 1661م/1662م، تح: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، ط1.

04- سرير ميلود وآخرون، دور الزوايا الثقافي والعلمي في منطقة توات (وحدة بحث) جامعة أدرار، ج1، 2000م.

05- محمد بن مريم أبي عبد الله المديوني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق ابن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (دط)، 1986م.

06- محمد بن سيد المختار الكنتي، الطرائف والتلائد، مخطوط بخزانة الشيخ عبد القادر المغيلي، الحي الغربي، أدرار، الجزائر.

07- محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق التمنطيطي، درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام، مخطوط بخزانة كوسام، أدرار، الجزائر.
08- محمود فرج فرج، إقليم توات خلال القرنين 18-19م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (دط)، 2007م.
09- مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت لبنان، ط1، 1991م.
10- الوليد بن الوليد، نبذة مختصرة عن تاريخ وعلماء توات، مجموعة تقاييد مخطوطة بخزانة عبد القادر بن الوليد، أدرار، (دط)، (دت).
11- حسين مؤنس، الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام في الصحراء الكبرى، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، الظاهر، ط1، 2000م/1420هـ.
12- عبد الحميد بكري، النبذة في تاريخ توات وأعلامها، الطباعة العصرية، الجزائر، (د ط)، 2010م.
13- عبد الرحمن الضبّ مقتطفات من تاريخ توات، د.ت.
14- العربي بوعمامة، أصول الطريقة الطيبية وسيرة الصوفي سيدي الحسني الوهراني، منشورات دار الأديب، وهران، ط1،2007م.
15- محمد باي بلعالم، الرحلة العلية إلى المنطقة التواتية لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، دار هومه، الجزائر، 2005م.
16- محمد الصالح حوتية، توات والأزواد، خلال القرن 12 /13 هـ، 18/19هـ، ج1، دار الكتاب العربي، (دط)، 2007م.
17- محمد ميزوري، الفقارة ماضيا وحاضراً، اجتماعات وتاريخ، د.ت.
18- مبروك مقدم، الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي وأثره الإصلاحي بالإمارات وممالك أفريقيا الغربية خلال القرنين 8و9هـ، ج1، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، (دط)، 2002م.
19- مولاي أحمد الطاهري الإدريسي، نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات، مخطوط بخزانة كوسام، أدرار، الجزائر.

20- مولاي التهامي غيتاوي، الدرر النفيسة في ذكر جملة من حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى، منشورات anep، (د ط)، 2004م.

21- مولاي التهامي غيتاوي، سلسلة النواة في أبرز الشخصيات من علماء وصالحي إقليم توات، ج2، منشورات ENEP، (د ط)، 2005م.

المقالات:

01- خير الدين شترة، البعد الثقافي للطرق الصوفية في الجزائر، مجلة الأثر، العدد الثالث، دار الهدى، عين مليلة ،مديرية الثقافة لولاية بشار، 2009م.

02- عبد الله رزوقي، واقع في إقليم توات بين مقتضيات الأصالة ومتطلبات الرسالة: مجلة الحضارة الإسلامية، العدد الرابع عشر، جامعة وهران، مكتبة الرشاد، الجزائر، 2010م.

03- محمد أرزازي، الأبعاد السوسيولوجية والرمزية للممارسة الصوفية في الجزائر، مجلة المواقف، معهد خاص، تصدر عن معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية، منشورات المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، معسكر، أبريل 2008م.

المداخلات:

01- إدريس بن خويا، واقع الطرق الصوفية بإقليم توات، الملتقى الدولي الحادي عشر: التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، ج2، جامعة أدرار، المطبعة العربية، غرداية، 2008م.

02- خلدون عريمط، دور التصوف في الدعوة إلى الله، الملتقى الدولي الحادي عشر، التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، ج2، جامعة أدرار، المطبعة العربية، غرداية، 2008م.

03- إدريس بن خويا، البعد الروحي لزاوية الشيخ مولاي سليمان بن علي –رضي الله عنه- "الندوة الرابعة للولي الصالح العلامة الشيخ مولاي سليمان بن علي، المسجد الكبير، قصر أولاد أوشن، أدرار،14ماي 2009م/ 19 جمادى الأولى 1430هـ.

04- الزهراء مسعودي، الطرق الصوفية بتوات وعلاقتها بغرب افريقيا خلال القرنين الثامن عشر والعشرين، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ إشراف: د عبد الكريم

بوصفصاف، تخصص: تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، جامعة أدرار، 2009م/ 2010م.

05- عبد الله عباس، الدور الحضاري لإقليم توات وتأثيراته في بلاد السودان الغربي خلال القرنين(9/ 10هـ/15- 16 م)، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، إشراف بشار وقويدر، جامعة الجزائر، 2000/ 2001م.

06- محمد بن سويسي، العمارة الدينية الإسلامية في منطقة توات، تمنطيط أنموذجا خلال القرن 6 هـ، 13م/ 12هـ،19م إشراف: عبد العزيز، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الآثار الإسلامية ، معهد الآثار، الجزائر، 2007/2008م.

07- محمد نواري بن عبد القادر، الطرق الصوفية في أرض توات، الندوة العلمية الخامسة لتجسيد مآثر الشيخ العلامة سيدي مولاي سليمان بن علي" الزوايا التواتية ودورها التربوي والتعليمي والاجتماعي"، جمعية زاوية مولاي سليمان، أدرار، 15 ماي2010م.

08- المهرجان الثقافي الأول، الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي زاوية الشيخ، ولاية أدرار، في 03 ماي1985م.

09- الموسوعة التاريخية للشباب عمار هلال، الطرق الصوفية ونشر الإسلام والقافية العربية في غرب أفريقيا السمراء، منشورات وزارة الثقافة، مديرية الدراسات التاريخية وإحياء التراث، الجزائر، (دط)، 1988م.

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	السنة: 1443هـ/2022م	الصفحات: 235–262

مؤسسة الجيش في الإمارة الأغلبية (184–296هـ/800–908م)

The Army foundation in the Emirate of the Majority

مامي محمد*
جامعة علي لونيسي البليدة 2 (الجزائر)
mami05moh@gmail.com

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/04/28 تاريخ القبول 2022/06/22 الكلمات المفتاحية: الجيش؛ الإمارة الاغلبية؛ ثورة؛ إبراهيم بن الأغلب؛ المعارك.	تعد المؤسسة العسكرية في بلاد المغرب الإسلامي من المؤسسات الحساسة في الدولة، والتي وجب الاهتمام بها، والإمارة الأغلبية قد أولت اهتماما كبيرا بهذه المؤسسة، فقد جلبت العديد من الأجناس من أجل تكوين جيش قوي، كما رتبت صفوفهم وفرقهم، كذلك وفرت لهم الدعم المادي والمعنوي من خلال توفير لهم مختلف الأسلحة وإعطاء لهم الأموال. فمؤسسة الجيش في الإمارة الأغلبية في اعتقادنا مثلت الدور المحوري في كل هذا، بحكم الدور القوي الذي قامت به، اعتبارا لطابع المواجهة الدائمة التي تولى أمراء بني الأغلب القيام بها خاصة في عهد الأمير إبراهيم بن الأغلب، إما هجوما أو دفاعا.
Article info	**Abstract:**
Received: 2022/04/28 Accepted: 2022/06/22 Key words: Army; Emirate of theAghlabids; revolution; Ibrahim bin al-	The military institution in the Islamic Maghreb is considered one of the sensitive institutions in the state, which must be taken care of, and the majority emirate has paid great attention to this institution, as it has brought many races in order to form a strong army, and has arranged their ranks and divisions, as well as providing them with material and moral support. The army institution in the Emirate of theAghlabids, in our

---

* مامي محمد

opinion, represented the pivotal role in all of this, by virtue of the strong role it played, considering the nature of the permanent confrontation that the princes of Bani al-Aghlab assumed to undertake, especially during the reign of Prince Ibrahim bin al-Aghlib, either in attack or in defense.	Aghlib; Battles.

مقدمة:

تعتبر الإمارة الأغلبية واحدة من القوى السياسية التي قامت في بلاد المغرب الأدنى، اعتبارا للدور السياسي والاقتصادي والحضاري والعسكري التي أدته طيلة الفترة الممتدة ما بين (**184–296هـ/800–908م**)، وكانت إفريقية مركزا للحكم السياسي لهذه الإمارة.

فمن الناحية السياسية كانت معلنة ولائها للخلافة العباسية، منذ تأسيسها على يد إبراهيم الأغلب سنة **184هـ/800م**.

هذا و يعد الجهاز العسكري من أهم مؤسسات الإمارة الأغلبية اعتبارا للدور الفعال الذي قام به في إرساء ركائز الدولة وتوسيع رقعتها، والحفاظ على مكتسباتها وحدودها ومنحها هيبة خاصة بين دول المغرب الإسلامي ودول جنوب أوربا.

إن أهمية الموضوع تكمن في تسليطه الضوء على الجانب العسكري في المغرب الأدنى خلال القرنين 2هـ/8م، والذي يخص بدراسة الإمارة الأغلبية التي تغاضت عنها العديد من المصادر والمراجع التاريخية، خاصة الجانب العسكري، ويمكننا من خلالها إماطة اللثام عن المظاهر والجوانب العسكرية في هذه الإمارة.

تجسدت إشكالية الدراسة في ما يلي: **كيف نظمت الإمارة الأغلبية المؤسسة العسكرية؟ وفيما تمثل الجانب العسكري للإمارة؟**

1- تأسيس الإمارة الأغلبية:

فالأغالبة سمّو بهذا الاسم نسبة إلى الأغلب بن سالم بن عقال بن خفاجة التميمي، الذي ولد في مروْ من بلاد خرسان، ولّي إفريقية* سنة جمادى الأولى (148-150هـ/ جويلية-أوت 765 -767م)[1]، فحسب الطالبي فإن اسم الأغالبة يعبر عن فكرة النصرة الغلبة والأمر والقوة[2].

يرجع أصل الأغالبة حسب ابن حزم إلى بن زيد مناة بني تميم[3]، وفي الحلة السيراء يروي ابن الأبار عن ابن الأثير بعض الأبيات الشعرية التي تؤيد هذا القول:

نحن النُجوم بنو النجوم وجدٌّنـا   قمر السمّاء أبو نجـوم تميـم.

والشمس جدتٌنا فمن ذا مثلنا   متواصلان: كريمـــة وكريـــم[4].

كان الأغلب من الجند العربي الخرساني الذي جاء مع الجيش العباسي إلى مصر وأصبح من قوادها [5].

لقد دخل الأغلب القيروان في قـوات محمد بن الأشعث*سنة144هـ/761م، وعهد إليه الخليفة العباسي المنصور بولاية إفريقية في جمادى الثانية أواخر (148هـ/765م) وهذا بعد خروج بن الأشعث من إفريقية [6]. لكن سرعان ما ثار عليه البربر، وقتل الأغلب في شعبان على أبواب مدينة القيروان سنة (150هـ/767م) وقـبره هناك يعرف بقبر الشهيد[7].

كان الأغلب بن سالم من كبار رجال الجيش، ودليل ذلك أن الخلافة العباسية عندما أرسلت الوالي محمد بن مقاتل العكي* إلى إفريقية، كلفت الأغلب بالمسير معه في نفر من جند مصر، فدخل معه إفريقية وأصبح واليا على إقليم الزاب حيث كان في هذا الإقليم يجمع الكثير من قبيلة تميم، وكان مع المنصور في قتل أبي مسلم الخراساني، ويقال أنه الذي ضربه على يده فأطار يده[8]، وعندما ولاه المنصور على إفريقية الذي أعاد سريعا

الوضع إلى نصابه، وجه إليه الخليفة كتابا يأمره بالعدل في الرعية، وحسن السيرة في الجند، وتحصين القيروان وخندقها[9].

فقد قُتل الأغلب بن سالم وكان معه أهل بيته وخاصته الذي حكم حوالي سنة وثمانية أشهر بعدما أن ثار عليه الحسن بن حرب الكندي، والذي يقول عن الأغلب متوعدا ايّاه بالموت:

ألا قولا لأغـلب غير سرٍ   مغلغة عن الحسن بن الحرب
بأن الموت بينكم وبيني   وكأس موتٍ أكره كلِ شِرْب[10].

في رواية أخرى عن ابن الأبار تقول أن الأغلب بن سالم بن عقال كان على ولاية طبنة، قتل في احدى المعارك ضد خوارج بني رستم لمحاولتهم الاتجاه شرقا إلى إفريقية فما كان من هرثمة بن أعين إلا قام بتعيين ابراهيم بن الأغلب خلفا لوالده على اقليم الزاب[11].

لقد أزيح الأغلب بن سالم عن السلطة في أقل من عامين[12]، وقد روي عن الخليفة العباسي، المنصور لما علم بوفاة الأغلب، قال:" إن سيفي بالمغرب قد أقطع، فإن دفع الله عن المغرب بريح دولتنا وإلا المغرب"[13].

قد ذكر ابن الأثير أن ابراهيم ابن الأغلب كان بولاية الزاب سنة (180هـ/796م)، وأنه لاطف هرثمة بن الأعين من خلال تقديم له الهدايا، فأولاه اقليم الزاب، التي كانت سندا قويًا لتأسيس دولته[14] يكتب إليه يعلمه إنه لم يخرج يدا من الطاعة، ولا اشتمل على معصية، وانما دعاه إلى ما كان من الاحراج[15].

لكن الرقيق القيرواني يرى أن ابراهيم قد وصل إلى الزاب وعلى إفريقية الفضل بن الروح* فلقي من شعبه وسوء مجاورته عظيما، على حين يذكر في موضع أخر بأن والي إفريقية سنة (174هـ/790م)، وهي السنة التي جاء فيها ابن الأغلب إلى مصر، وكان

النصر بن حبيب* وليس الفضل بن الروح الذي كان واليا على الزاب عند وفاة والده روح بن حاتم، وكان نصر بن حبيب قد بادر بتعين العلاء بن سعد واليا على الزاب[16].

كان لابن الأغلب أخ يسمى عبد الله، كان يعيش في مصر ويتمتع بثروة عظيمة وقد تتلمذ ابراهيم ابن الأغلب على يد الفقيه الليث بن سعيد في مصر، الذي وهب إليه جارية تسمى " جلاجل"[17]، كما قال عنه: " ليكون لهذا الفتى نبأ و شأن"[18].

مهما يكن فإنً ولاية إبراهيم على إفريقية لم تتم بسهولة، وإنما تحققت بعد صراع بينه وبين الوالي محمد بن مقاتل العكي الذي كانت له علاقة حسنة مع جعفر بن يحي البرمكي، فهناك رواية تقول: أنه بعد أن أعاد ابن الأغلب الولاية إلى محمد بن مقاتل بعدما ثار عليه تمام بن تميم* فكتب صاحب إفريقية يحي بن زياد إلى هارون الرشيد الكتاب على أصحابه وعرفهم ما فعل ابراهيم بن الأغلب وشاورهم فيه، واستشار على وجه الخصوص هرثمة بن أعين الوالي السابق الذي أكد أنه ليس بإفريقية احد أفض طاعة ولا أرضى عند الناس من ابراهيم، فكان هذا سببا في تعين ابراهيم على إفريقية من خلال عهد بعثه إليه الرشيد[19]، فأرسل إبراهيم إلى العكي يقول له:" اقم ما شئت حتى تتجهز"، فأقام أياما فرحل إلى طرابلس، وقد تأخرت رسالة العهد إلى ابراهيم بسبب افتراء ابن العكي كتابا أخر[20].

هناك رواية أخرى في الكامل لابن الأثير تقول: أن ابن الأغلب كان قد كتب إلى الرشيد بناءا على طلب أهل البلد بعدما ثار تمام على ابن العكي وسوء معاملة ابن العكي لأهل القيروان يطلب منه ولاية إفريقية وأنه عرض عليه الاستغناء عن المعونة السنوية التي كانت تحمل إلى إفريقية وتقدر بمائة دينار وأنه يتعهد أن يحمل كل سنة أربعين ألف إلى بيت مال الخلافة[21].

بالضبط في جمادى الثانية من سنة 184هـ الموافق لـ: 800م قامت في إفريقية إمارة وراثية[22]،أمّا ابن خلدون فيرى أنها قامت سنة (185هـ/801م)[23]، بدأت هذه الإمارة من إبراهيم بن الأغلب ابن المؤسس الحقيقي لدولة الأغالبة الأغلب بن عقال، وسعت هذه الإمارة جاهدة للاستقلال عن السلطة المركزية[24]، وقد بعث إليه الرشيد بالعهد مع يحي بن موسى الكندي[25].

ارتبط قيام دولة الأغالبة سنة (184 هـ –800م)، ارتباطا وثيقا بما كان يسود البلاد من اضطراب وصراع مذهبي ، ويعود أصل بني الأغلب إلى قبيلة تميم بن مر المضرية[26].

كانت هذه الامارة تتكون من طرابلس و افريقية و جزء من المغرب الأوسط و هو اقليم الزاب، و حدود هذه الامارة تمتد من البحر المتوسط شمالا الى نفزاوة في اقليم الزاب جنوبا، ومن طرابلس شرقا الى قبيلة أوربة غرب سطيف غربا[27].

– أصول الجيش الأغلبي وتنظيماته:

في هذا العنصر سنتكلم عن العناصر المشكلة للجيش الأغلبي، وكذلك سنتكلم عن تنظيمات جيش الإمارة الأغلبية:

– أصول الجيش:

يتكون الجيش الأغلبي من عرب وعجم وبربر وعبيد سود وسنأتي إلى ذكر هذه العناصر والصنوف:

– العرب:

هم أكثر القبائل العربية التي دخلت افريقية في حروب مع السكان المحليين، فعلى سبيل المثال دخل مع حسان بن النعمان الغساني إلى افريقية سنة(74هـ/693م) نحو أربعين ألف مقاتل.[28]

كما دخل المغرب مع كلثوم بن عياض(123هـ/740م) نحو ثلاثين ألف من العرب بقي منهم عشرة آلاف من الجند الشامين[29]، ووفد كذلك إلى المنطقة مع محمد بن الأشعث الذيولي افريقية سنة(142هـ/770م) عشرة ألاف عربي، وثلاثين ألف فارس من أهل خرسان[30].

كما دخل افريقية مع يزيد بن حاتم سنة(154هـ/770م) ستون ألفا من العرب من أهل البصرة والكوفة والشام[31]، وقد استقر هؤلاء العرب في مدن افريقية كتهودة، وطبنة وبلزمة وباجة[32].

أما الجند الذين يطلق عليهم اسم الخراسانيين فينتمون إلى أصول عربية، فكما هو معروف فقد هاجر نحو خمسين ألف عائلة عربية من الكوفة والبصرة، وسكنت خرسان منذ عهد معاوية بن أبي سفيان(41-60هـ/60-679م)، وأطلق عليهم اسم خرسان، لسكانهم فيها، ومن أعقاب هؤلاء جاء أولئك الذين سكنوا افريقية[33].

من بين العرب الذين استوطنوا أرض افريقية، وأصبحوا من أهل البلاد، هم عرب من قيس وكان معظمهم يقيم في بلزمة، وقد قام هؤلاء العرب في عصر الأغالبة بدور كبير في كبح جماح بربر كتامة، وقد كان عرب بن تميم المستقرين في تونس يتمتعون بامتيازات كبيرة في عصر الأغالبة وذلك لانتساب الأغالبة أليهم، لكن إبراهيم بن أحمد انقلب عليهم وأرسل إليهم سنة 281هـ/894م) ميمونا الحبشي فقتل جماعة منهم وذلك لأنهم تحركوا لقتال إبراهيم بن الأغلب[34].

هذا وقد كان معظم عرب افريقية جندا يستفزهم الأمراء في أوقات الحرب، ولكن هؤلاء كانوا كثيرا ما يعلنون ثوراتهم على الأمراء والعمال في مدن افريقية ويشكلون بذلك خطرا جسيما على الإمارة الأغلبية[35].

وعلى الرغم من أن الجند العربي كونوا أسرا عربية تمتعت بامتيازات كبيرة، وكانوا في قمة الهرم الاجتماعي، فإنه نتيجة الاستقرار ومخالطة سكان افريقية وتزايد أعدادهم

تحولوا مع الزمن إلى عرب افريقية، فإبراهيم بن الأغلب أبعد الجند العربي بعد بنائه مدينة القصر القديم سنة(186هـ/802م) وواصل الأمراء بعده تفكيك عرى وحدة الجند باستعمال الصقالبة والسود العبيد، فذاب الجند في المجتمع القيرواني وأسقطوا من العطاء، فاضطروا للنزول إلى المدينة لكسب معاشاتهم واشتغلوا بالزراعة والصناعة والحرف، والتبايع في السوق[36].

– البربر:

يرى عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم في كتابه "فتوح إفريقية والأندلس". أن البربر اسم أطلقه اليونان ثم الرومان على الأجانب من الأمم، والبربر أيضا الشعوب الجرمانية، والمغولية التي اجتاحت الإمبراطورية في القرن الثالث، والرابع، والخامس، أما بربر سكان إفريقيا الشمالية الأصليين، من الجنس الأبيض، لا يعرف من أين نزحوا، يعيشون اليوم في جبال الأطلس، اختلطوا بالقبائل والجيوش العربية بعد الفتح الإسلامي"[37].

منه فقد كان البربر يؤلفون السواد الأعظم من سكان افريقية وكان معظمهم من الإباضية الذين طالبوا الأمويين بالمساواة، وكانت لهم ثوراتهم المتعاقبة على ولاة بني أمية وبني العباس، ولما تولى ابراهيم بن الأغلب إمارة افريقية استطاع أن يحقق التزاماته نحو الخلافة فكون قوة عسكرية كبيرة من البربر المستعربة الذين عملوا كجند في الجيش الأغلبي[38].

فأطاعته قبائل البربر، لكن الأمير إبراهيم لم يلبث أن تعرض لثوراتهم في طرابلس معقل الإباضية[39] ويذكر ابن عذارى أن إبراهيم بن الأغلب كانت له حروب يطول ذكرها مع البربر[40].

قد حرص زيادة الله على إشراك البربر في حملته التي أعدها لغزو صقلية، حتى يشغلهم بمقاتلة الروم عن التفكير في القيام عليه وعلى الرغم من ذلك فقد قام بربر لواته*و مكناسة*وزواغة*في عهد أخيه أبي عقال الأغلب بالثورة على الأمير في منطقة

قسطيلية فتمكن قائد الأغلب من هزيمتهم، وأباد معظم تجمعاتهم وفي عهد إبراهيم بن احمد قامت في صقلية فتنة بين العرب والبربر في سنة(285هـ/898م) فكتب أليهم يدعوهم إلى الرجوع إلى الطاعة[41].

– العجم(الفرس) أو الخراسانيون:

هم عبارة عن الجند الذين تم جلبهم إلى بلاد المغرب في عهد الدولة العباسية حيث اعتمدوا على العنصر الفارسي على حساب العرب والبربر، فقد جلبت حملات محمد بن الأشعث ويزيد الفارسي و هرثمة بن أعين أعداد كبيرة من الجند الخرساني، وأرسل المنصور جيشا إلى المغرب من العجم بلغ عدده أربعين ألفا منهم ثلاثون ألفا من الخراسانيين وكان هؤلاء الفرس يؤلفون قسما هاما من الجند، وكانوا يعيشون في القلاع البيزنطية القديمة و القيروان و بونة ومجانة أو في القلاع القديمة بإقليم نوميديا الروماني الذي أصبح يؤلف الثغر الغربي لدولة الأغالبة مثل قلاع طبنة وباغاية و الأربس[42]، ويذكر اليعقوبي إلى وجودهم في قابس حيث يقول:" وقابس مدينة عظيمة على البحر المالح عامرة كثيرة الأشجار والثمار والعيون الجارية، وأهلها أخلاط من العرب والعجم والبربر"[43].

فقد ساهم الخراسانيون بنصيب كبير في الجهاد بصقلية، فالحملة التي نظمها زيادة الله بني إبراهيم لغزو صقلية كان معظمهم جنودا من الفرس الخراسانيين، يقودهم القاضي أسد بن الفرات وكان خرسانيا كذلك[44].

– العبيد:

برزت مسألة العبيد في جيوش الدول الإسلامية، بوضوح منذ القرن الثاني للهجرة/الثامن ميلادي، عندما لجأ الخلفاء والأمراء، في المشرق والمغرب إلى استخدام العبيد بدل الجند العربي والبربري، فعمدوا في البداية إلى إحاطة أنفسهم بالرقيق لحراستهم، ثم أدخلوهم في صفوف الجيش فكان منهم المقاتلون والقادة واحتلوا بذلك مكانة الجند

العربي والبربري، وقد نهج الأمراء الأغالبة في افريقية نفس السياسة، وينقسم العبيد في الجيش الأغلبي إلى قسمين:

– العبيد البيض(الصقالبة):

هؤلاء عبيد من الجنس الأبيض كانوا يؤتى بهم من أوربا وصقلية ويربون تربية ذات طابع إسلامي ويتعلمون العربية ثم تستند إليهم مناصب هامة في الدولة، ويتخذون بعد ذلك جندا وخدما للدولة في القصور والوظائف[45]، غير أن المعلومات حول دورهم في العمليات العسكرية والبرية ليست متوفرة، ويذكر ابن عذارى أن زيادة الله الثالث كتب اسم أحدهم ويدعى " خطابا" على الدنانير و الدراهم[46].

– العبيد السودان:

لقد أكثر الأمراء الأغالبة من شراء العبيد، فقد اشترى إبراهيم بن الأغلب (184-197هـ /800-811م) العبيد السود وجعلهم حرسا له[47].

كان هؤلاء العبيد أو الرقيق الأسود يجلبون من بلاد السودان التي كانت وما يحاذيها من نواحي البحر خاضعة للأدارسة، ويذكر أن هؤلاء السودان، ليسوا بنوبة ولا بزنج ولا من البجة، إلا أنهم جنس على حد اشد سوادا من الجميع وأصفى، وكان الأمراء الأغالبة يعلمونهم فنون القتال ليصبحوا جندا.

قد حل هؤلاء العبيد تدريجيا محل الجند العربي[48]، وكان الأمير الأغلبي إبراهيم بن الأغلب هو أول من عوض جزءا من الجند العربي بالعبيد وهو يعلم أن ذلك ليس أمر هينا لما فيه من إهانة للأوائل إذ كان واحدا منهم، وكان لاشك يعلم ردة فعلهم وهو في نفس الوقت مؤشر لبداية انتزاعه السلطة من أيديهم، وتسليمها لمجموعة من الغرباء لم يكن لهم أي فضل في تأسيس الإمارة، وإحلالهم محل الأحرار في المجتمع، وفي ذلك ازدراء واضح لهم[49].

في عهد الأمير أبا إبراهيم احمد (242-249هـ-856-863م) اشترى أعدادا كثيرة جدا من السودان فأحسن تدريبهم على الجندية وكساهم الكساء البديع، وصار يعتمد عليهم في الحروب، فظهر منهم شجاعة وجلدة و قوة[50].

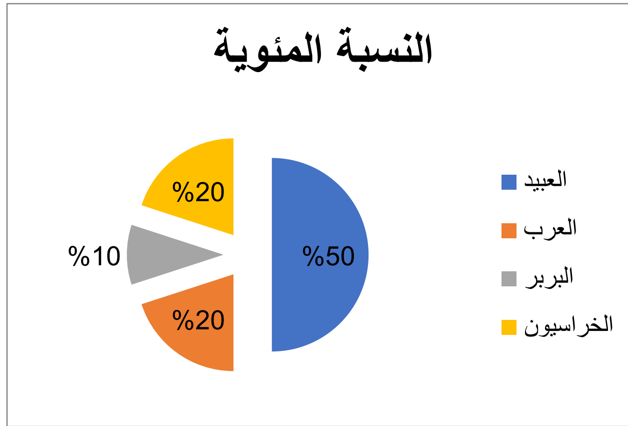
قد اقتنى إبراهيم الثاني(261-289هـ/874-902م) تاسع الأمراء، أعدادا كبيرة من السودان فحملهم وكساهم وأخرجهم في الحروب[51].

قد يكون عدد الذين اشتراهم إبراهيم الثاني من العبيد وصل إلى عشرة آلاف، أسكنهم ثكنات خاصة بهم، في مدينة رقادة، مقتديا في ذلك بما فعله جده إبراهيم الأول وأصبح يعتمد عليهم في الحروب[52]. ومن بين الذين برزوا منهم واظهروا شجاعة وجلدا وقوة ميمون الحبشي[53].

فالأمراء الأغالبة إذا، لم يعودوا يعتمدون على الجند العربي، والبربري لحماية أراضيهم، وسلطانهم ولم يترددوا في شراء العبيد مهما كلفهم ذلك من أموال، لما يمثلونه من أداة طيعة في أيديهم كما يسهل التخلص منهم في حالة ما إذا تحولوا إلى عناصر شغب ويدل تمسك الأمراء بهؤلاء العبيد، و اشتراء مجموعات جديدة وإهمال العناصر المحلية العربية والبربرية، في الجيش على أنهم لم يكونوا على وفاق معها، وهكذا فإن هم الأمراء الأغالبة كان التخفيف من ضغط الجند العربي والبربري[54]، و حسب فوندر هايدن M. Vonderheyden أنه لم يبقى للإمارة الأغالبية في مرحلتها الأخيرة، جيش رسمي، ما عدا العبيد السود[55].

– جدول رقم1: يمثل نسبة العناصر المكونة للجيش الأغلبي:

العناصر المكونة للجيش الأغلبي	العبيد	العرب	البربر	الخراسيون
النسبة المئوية	%50	%20	%10	%20



التعليق على المخطط:

من خلال المخطط البياني، نلاحظ أن عنصر العبيد هو الأكثر تواجدا ضمن الجيش الأغلبي على غرار العناصر الأخرى، وذلك لأن الأمراء الأغالبة أقصوا العناصر العربية والبربرية بسبب كثرة الفتن والاضطرابات في صفوفها وجنوحها إلى الثورة في كثير من الأحيان، كما أن العبيد يمثلون أداة طيعة في يد الأمراء الأغالبة ويسهل التخلص منهم إضافة إلى احترافهم لفنون القتال.

– تنظيمات الجيش الأغلبي:

تعد القوة العسكرية الركيزة الأساسية التي تستمد إليها الدول عادة في تثبيت كيانها ورعيتها سواء على المستوى الداخلي بحفظ النظام أو على المستوى الخارجي بصد الأخطار التي تهددها.

بناء عليه يتم إعداد الجيش على أسس نظامية هيكلية، قوامها تقسيم قواته إلى وحدات كبرى ذات وسائل متعددة بغية تسهيل عملية الإعداد والتدريب والتعبئة للتحكم نظريا في إدارة المعارك من جهة، والإشراف على النشاط والأداء العسكري لمختلف فرقه على أفضل وجه[56].

فمنه فإن الصفة المميزة والرئيسية لجند الأغالبة هي كثرة الاضطراب والهرج في صفوفهم، وكان النهب والسلب من تقاليدهم، حيث يذكر اليعقوبي أن هؤلاء الجند كانوا يشكلون حاميات في مختلف المدن الواقعة على الحدود، مثل مجانة وطبنة ونقاوس و باغاي[57].

لتعرف أكثر عن هذا الجيش من حيث طريقة التجنيد وأهم تقسيماته، نذكر ما يلي:

-التجنيد في الجيش الأغلبي:

لقد لجأ الأغالبة في تعبئة جيشهم إلى شراء العبيد السود أو البيض كما تم ذكره سابقا، ولجأوا في التجنيد إلى نظام التجنيد الإلزامي للسكان الواقعين تحت سلطتهم إضافة للمرتزقة، حيث يشير مختاري حسان على لسان المالكي إلى وجود جماعة متجولة للتجنيد الإلزامي على رأسها أحد الصقالبة[58].

– تشكيلات الجيش الأغلبي:

كان الجيش الأغلبي مرتبا على الشكل التالي:

– الحرس الأميري: وهو المخصص لحراسة الأمير، وقد كان لهم وضع خاص مغاير تماما وغالبا ما كان من حرس السودان أو غيرهم، وهم فرقة لها ترتيب عسكري مكلفة بحراسة

المدن وصيانتها من كل طارق ومقاومة ما يحدث من ثورات أو قلاقل كما تقوم بتبليغ أوامر الأمير ودواوينه وكان الحارس يقيم في المحارس والمعاقل المشيدة لهم في كل مدينة[59].

– الجيش البري: وتشرف عليه قيادة الجيوش البرية ورئيسه يسمى "بصاحب السيف" وكان الجيش يتألف من متطوعة ومرتزقة وعبيد وقد بلغ تعداده في بعض الأحيان ثمانين ألف مقاتل، وكان للجيش نظام خاص في رتبه فمنها قائد المائة "يوزباشي" وقائد الألف "امباشي" وقائد الأعنة[60] .

– الجيش البحري: ويشرف عليه مقدم العمارة وهو بمثابة وزير الحربية[61]، أمّا عن تنظيم القيادة البحرية، فالنواتية و البحريون كانوا يعرفون زمن بني الأغلب باسم الأسطولين إي العمال في المراكب البحرية. وكان أول القادة البحريين هو أسد بن الفرات الذي عينه زيادة الله على رأس الأسطول المتوجه إلى صقلية[62]، ويسمى قائده " ملندر" وهو يوازي لفظة "أميرال" وقد كان للقوات البحرية شأن عظيم نظرا لموقع البلاد على البحر ومجاورتها للروم في الشمال.

كان الأسطول مؤلفا من عدة سفن إليه يرجع الفضل في حراسة السواحل، وكان لقوة الجند وإعداد السفن البحرية والحربية المجهزة بالمقاتلين الفضل في سيادة القيروان على الجزء الغربي من البحر المتوسط[63].

فقد كان يرتبط بقيادة البحر مصلحة ولاية الثغور يتولاها خبير ينظر في عموم المحارس والقلاع المنشأة على ساحل البحر لحماية البلاد من المغيرين، وأول من ابتدأ بهذه المعاقل هم أمراء آل المهلب وتبعهم الأغالبة خاصة الأمير إبراهيم بن احمد[64].

يشرف على الجيش كله وتصرفه مصلحة تعرف "بمصلحة الجيش العامة وقيادة الحرب العليا"، لذلك نجد قيادة الجيش تتمتع بمكانة عظيمة في الإمارة، فهي تعتبر من المسؤوليات الكبرى في الإمارة، نظرا لاستناد هذه الأخيرة للجيش كمحرك أساسي لكيانها، والصفة الحربية التي طبعت بها[65]، ولقد فرض الله عز وجل على القيادة واجبات

لا يجوز التفريط في شيء منها، وجعل لها حقوقا لا يحوز للمسلمين أن يهملوها أو يقصروا في أدائها.

- أعطيات الجند:

لقد كان الأغالبة يقدمون الأعطيات والمرتبات لجندهم نقدا سواء كانوا عربا أو بربرا في أوقات محددة[66]، وكان جند افريقية يأخذون عطائهم من بيت المال في القيروان ووقع جدل بين البهلول بن راشد* و علي بن زياد*حول هذا الموضوع وهو هل يحق للجند اخذ العطاء من بيت المال[67]، وهنا تجدر الإشارة أن الجند الذين تسجل أسمائهم في الديوان هم الذين يقبضون أرزاقهم من بيت المال.

من خلال ما جاء عند النويري أنه اندلعت سنة 196هـ، ثورة الجند بطرابلس في عهد الأمير إبراهيم بن الأغلب[68]، وكان والي طرابلس حينها عبد الله بن إبراهيم بن الأغلب فكان عليه أن يواجه هذه الثورة فانتدب البربر لقمعها واستمالهم بتوزيع العطاء يوميا[69]، ونظرا لأهمية القيروان بالنسبة للخلافة فإن الخلفاء العباسيون لا يتورعون عن تقديم المساعدات المتنوعة للحفاظ عليها واستمراريتها جزءا من كيان دولته، فقد بعث الخليفة العباسي إلى الأمير إبراهيم الأول الأموال والأرزاق من أجل القضاء على الثورة[70].

في عهد زيادة الله بلغ العطاء50دينارا تعبئة للجيش[71]، حتى انه قام بضرب نقود تحمل اسمه وقد نقش على وجهها اسم الأمير زيادة الله وفي قفاها اسم القائد محمد بن الجواري الذي كان يواصل عمليات الفتح في صقلية، ولا شك أن هذه الدراهم ضربت في معسكر الجيش الفاتح لسد حاجات العساكر[72].

أمَا في عهد الأمير إبراهيم بن أحمد فقد دفع لجنده رواتبهم في صقلية عند رحيله إليها للجهاد. حيث يذكر صاحب افتتاح الدعوة القاضي نعمان" وكان عندما أراد الخروج في البحر بذل العطايا للفارس عشرين دينارا، وللراجل عشرة فاجتمعت له عساكر كثيرة"[73].

– أبرز معارك الجيش الأغلبي:

والتي نقسمها إلى معارك برية داخلية ومعارك برية خارجية:

– المعارك البرية الداخلية:

أ/ثورة معطس عمران بن مجادة الربيعي:

الذي كان القائد الأعلى للجيوش الأغلبية، سبب خروجه هو مطالبته بأرزاق الجنود وهذا بعد أن استعاد منه الأمير إبراهيم الأغلبي الحديث عن ذلك[74]، أما عن الطالبي فيرى أن من قاد هذا العصيان هو عمران بن مخالد الربعي، والذي كان حسبه ذكيا لما حرض الجند أن يطالبوا بأرزاقهم وهو يعلم مسبقا أن الأمير إبراهيم لا يستطيع دفع رواتبهم[75].

فقد كانت بينه وبين إبراهيم معركة شديد حسب الثعالبي[76] في أول رجب، انهزم فيها إبراهيم الأغلبي، ثم التقوا مرة ثانية فانهزم مرة ثانية إبراهيم، لكن أتباع عمران خرجوا عنه وهذا بعدما أن منح إبراهيم الأغلبي الأموال لهم[77]، ففر عمران إلى الزاب[78]، ولم يحقق ما يريد، وفي هذا الصدد يقول النويري أن أبراهيم بن الأغلب عرف كيف يحاور الفقراء والجوعى من الجند[79].

– ثورة منصور الطنبذي*:

كان سبب هذه الثورة من طرف الجند على الأمير زيادة الله الثاني أنه بعد توليه الإمارة أمعن في سفك دمائهم والاستخفاف بهم، وحمله على ذلك سوء ظنه بهم، ويكثر سفكه وسوء فعله إذا سكر[80]، ومن بين الأسباب أيضا أن منصورا الذي أعلن الثورة ضد عهد الأمير الثاني أبو العباسي عبد الله بن إبراهيم هو ميله إلى الحزب العرب ببغداد وأعلن عصيانه عن عبد الله بن إبراهيم بعدما وصله العهد من الخليفة المأمون[81].

ظل المنصور خانقا وكارها على زيادة الله الثاني إلى أن أتته فرصة الجند على الأمير زيادة الله بتونس، فتزعم هذا التمرد سنة (209هـ/824م)[82]، وقد تقاسم معه هذه الثورة أحد القواد هو عامر بن نافع المذجحي[83].

قد اشترط الجند قبل أن يولوا أمرهم لمنصور عليه أن يقدم على قتل أصحاب السلطان وأهل بيته كدليل يبين على عزمه لمحاربتهم، فأمر منصور بقتل عامل زيادة الله على إفريقية و ولده[84].

هذا ما أدى بالأمير الأغلبي زيادة الله بأن يجهز له جيشا بقيادة وزيره وابن عمه عبد الله بن الأغلب بن غلبون[85]، فتوجه جيش منصور فهزم غلبون وجيشه سنة ربيع الأول عام (209هـ/824م)، فاستولى منصور على معظم على الأراضي الامارة الأغلبية فاستولى على باجة والأربس[86].

في المرة الثانية قام منصور بمهاجمة القيروان قاعدة الأمراء الأغالبة سنة الخامس من جمادى الأولى عام (209هـ/ أوت 824م)، وكان يقيم الأمير الأغلبي في العباسية، ولقد حاول زيادة الله أن يثنيه عن عزمه فبعث إليه القاضيين أسد بن الفرات وأبو محرز لكن محاولته هذه فشلت بعدما احتجزهما بقصره في طنبذة، فخندق منصور على نفسه، وبعدما أن خندق على نفسه قام بإصلاح سور القيروان، فوالاه أهل القيروان وحاربوا معه، وقد دامت الحرب في القيروان بينه وبين عساكر زيادة الله أربعين يوما[87].

بعد ذلك خرج الأمير زيادة الله من مدينة القصر القديم لمقاتلة منصور عندما هاجم القيروان، واستطاع أن يهزمه فتراجع إلى تونس، وخرب زيادة الله سور القيروان عقابا لسكانها الذين كانوا مع منصور و ناصروه[88].

لقد كان الجند الثائرون قد تفرقوا على المدن التي استولوا عليها مما سهل عملية الاستيلاء زيادة الله على القيروان، وكان عامر بن نافع حليف منصور قد التحق بمدينة سبيبة[*89].

فبعث هنا زيادة الله جيشا في محرم سنة (220هـ/ 835م) فهُزم جيش زيادة الله، وتقد عامر بن نافع حسب ابن عذارى إلى القيروان التي أخرج منها عائلات الجند[90]، فاشتدت قوة الثورة الثانية على زيادة الله وتقلصت أراضيه، فلم يبقى له إلا قابس وطرابلس في الشمال والساحل ونفزاوة في الجنوب[91]، وطالب الجند المنتصر من الأمير مغادرة إفريقية نهائيا ويؤمنوه على نفسه وأمواله، وأصبح لعامر بن نافع مكانة مرموقة وعالية بعدما أن قضى على منافسه منصور[92]، وسبب قتله هو أن منصور قد توعده بالقتل في مجالس شربه[93].

تمكن الأمير الأغلبي زيادة الله أن يقضي على ثورة الجند وزعمها فهزمه بتونس، إلى أن توفي عامر بعد هذه الهزيمة بعد مرضع، وبموته انتهت فتنة الجند، قال الأمير زيادة الله في ذلك: " اليوم وضعت الحرب أوزارها"[94]، كان من نتائج هذه الصراعات توجيه ابن الأغلب زيادة الله أنظار الجند إلى عملية الجهاد، فبعث بهم إلى صقلية لفتحها رغم معارضة الفقهاء لهذا الفتح[95] .

و هو ما يعزز أن هؤلاء الجند في حالة السلم وبتأخر الأمراء في دفع مراتبهم يجدون أنفسهم في حالة فراغ و بطالة[96]، وقد استغنى الأمير إبراهيم عن هؤلاء الجند وقام بشراء العبيد الذين تزايدوا بسرعة كبيرة، وأصبح ولاء العبيد والحرس المرتزقة أسلم من ولاء الجند[97]، وقد تأخر الأمير في منح أرزاق الجند بسبب الأموال التي أنفقها في بنائه لمدينة العباسية، واشترائه للحرس الجديد الذي اشترها بأثمان باهضة[98].

– ثورة الدراهم:

إن سبب هذه الثورة حسب ابن عذارِي يعود إلى ما قام به الأمير الأغلبي إبراهيم الأغلبي سنة (275هـ/888م)، عندما قام سك لعملة جديدة سمها العشرية[99]، وقد أطبل ما كان يتعامل به من القطع، فأنكرت العامة ذلك وغلقوا الحوانيت[100]، وقد اجتمعوا برقادة مقر الإمارة وحبسهم في الجامع ولم تنجح مساعي الوزير أبي عبد الله بن

إسحاق، وكاد أن ينشب القتال مع أهل القيروان عندما تدخل الحاجب نصر بن الصمصامة في جماعة الجند وقد رموه بالحجارة، لولا تدخل الفقيه أحمد بن معتب، وهدأ الوضع وأطلق سراح المحبوسين في الجامع[101].

فقد تضامن العامة وأهل السوق فيما بينهم على مستوى الحدث، وعلى مستوى عبارات ابن عذارِى ذاتها تبين عمق المعيشي لها، " فأنكرت ذلك العامة، وغلقوا الحوانيت،.... وصاحوا على إبراهيم"، وقد تضامن معهم أيضا أهل القيروان[102].

- المعارك البرية الخارجية:

من النماذج عن المعارك البرية الخارجية التي خاضها الأغالبة ضد خصومهم من الدول المجاورة، نذكر:

- معركة مانو:

إذا كان الرستميون قد ألزموا الأغالبة بمبدأ التعايش السلمي تارة وبالاشتراك معهم في الدفاع عن حدود الدولتين تارة أخرى، فإن الأغالبة عندما استشعروا ضعف الرستميين استهانوا بمبدأ التعايش السلمي، واعتدوا عليهم بغية القضاء عليهم وقد واتتهم الفرصة في إمامة أبي حاتم يوسف بن محمد سنة (283هـ/896م)[103].

ذكر الدرجيني في كتابه طبقات المشايخ الإباضية بالمغرب أن العباسيين أرسلوا جيشا من الشرق بقيادة إبراهيم بن أحمد الأغلبي لمحاربة الرستميين، فاعترضته قبيلة نفوسة التي كانت تابعة للرستميين عند موضع قصر مانو[104*]، بقيادة أفلح بن العباس، وكانوا زهاء عرشين ألف رجل، وكان النصر حليف بن الأغلب، فقتل من الإباضية حوالي 12 ألف جندي وأربعمائة عالم والأسرى نحو ثلاثمائة هذا حسب ابن خلدون[105]، لكن ربما هذه الرواية مبالغ فيها.

وبعد هذا النصر من الأغالبة. انهارت نفوسة التي كانت تشكل عصب الدولة الرستمية، وقد دفعت حالة الفوضى والانهيار هذه الأغالبة إلى إرسال جيش أخر سنة

(248هـ/897م) هجم نفوسة وأسر منهم نحو 300 أسير، فلما وصل بهم إلى إبراهيم بن أحمد أمر بقتلهم على باب تونس[106]، وتعتبر هذه الموقعة أول اعتداء يقوم به الأغالبة على المناطق الدولة الرستمية من ظهورها.

– **فتح صقلية:**

أسند زيادة الله مهمة الفتح للقاضي و الفقيه اسد بن الفرات، حيث خرج في توديعه رفقة وجهاء الإمارة، و سار معه موكب من القيران الى سوسة و ابحرت المراكب يوم السبت للنصف من ربيع الأول سنة 212هـ/827م، وكانت هذه الحملة تتكن من 900 فارس و عشرة ألاف راجل[107].

نشبت معركة شديدة الوقع بين الطرفين في 17 ربيع الثاني 212هـ/ 15 جويلية 827م، و استطاع المسلمين احراز النصر رغم كثرة اعداد العدو، و بعدها فر ملك صقيلية " بلاطة " الى قلورية اين لقي حتفه.[108].

الخاتمة:

الأخير نستنتج من خلال دراستنا لهذا الموضوع مايلي:

➢ إن طابع تدافع سنن قيام الدول وسقوطها، جعل المغرب الإسلامي كغيره من المناطق الأخرى، يشهد تأسيس دول كثيرة ساهمت في بناء إنجازاته السياسية و الحضارية، و الإمارة الأغلبية واحدة من هذه الدول التي تمثل ركيزة أساسية في تاريخ المغرب الإسلامي عموما، و المغرب الأدنى خصوصا، و يعد جيش الإمارة الأغلبية محورا أساسيا و رئيسيا فيها بحكم الدور الفعال الذي قام به، و استناد الدولة عليه، سواء كان نظامي أو غير نظامي، ومساهمته المباشرة في توطيد أسس نظامها.

➢ إن مؤسسة الجيش في الإمارة الأغلبية في اعتقادنا مثلت المحورية في كل هذا، بحكم الدور القوي الذي قامت به في حياة الدولة، اعتبارا لطابع المواجهة الدائمة التي تولى أمراء بني الأغلب القيام بها خاصة في عهد الأمير إبراهيم بن الأغلب، إما هجوما أو

دفاعا، سواء في الداخل أو الخارج، فكانت حتمية الاهتمام بالجيش من طرف الأغالبة تمويلا، وتنظيما وتعبئة وتنظيما، للوقوف في وجه الخصوم، ومواجهة مختلف التحديات الداخلية والخارجية.

- لقد تنوعت العناصر المشكلة للجيش الأغلبي نجد البربر وهم السكان الأصليين، العرب خاصة من قبيلة بني تميم، الخراسانيون الذين وفدوا من المشرق، كما دخل عنصر جديد في صفوف الجيش، وهو عنصر العبيد وقد لجأ إليه الأغالبة نتيجة للثورات الداخلية داخل الإمارة، مثل ثورة القويبع، وكان هذا العنصر من أكثر العناصر استخداما، وكان الأمير الأغلبي إبراهيم بن الأغلب هو أول من أستقدم هؤلاء العناصر وأدخلهم في صفوف الجيش.
- إن راتب الجندي الأغلبي كان مرتفعا، وربما كان ذلك هدفا مقصودا من طرف الأغالبة لاستقطاب الجنود إليهم و خاصة في مرحلة التأسيس و الانتقالية و كان نظام التجنيد في تلك الفترة يقوم على التجنيد الإجباري و التطوع الاختياري من خلال الأموال التي تمنح من طرف الإمارة، ولم يكن للتجنيد عند الأغالبة شروط معينة بقدر ما كان يهدف إلى جذب الأنصار.
- إبراز أهم المعارك البرية التي خاضها الأغالبة ضد خصومهم، سواء كانت داخل الإمارة أو خارجها من ثورات داخلية كثورة القويبع ثورة الدراهم، أو خارج الإمارة كمعركة مانو ضد الرستميين.

الهوامش:

* – **إفريقية**: هي مملكة قبالة جزيرة صقلية، وسميت إفريقية نسبة لإفريقيش بن صيفي بن سبأ، وقيل سميت إفريقية لأنها فرقت بين المغرب ومصر، ويحد من إفريقية من طرابلس الغرب من جهة برقة الإسكندرية إلى بجاية، يسكن هذا الصقع قبائل من البربر مثل صنهاجة وزناتة، أنظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، مج1، دار صادر، بيروت، 1956م، ص262.

[1]– أبي عبد الله محمد بن أبي بكر القضاعي ابن الأبّار: الحلية السيراء، تح: حسين مؤنس، ج1، ط1، دار المعارف، مصر، 1963، ص ص68–71.

[2]– محمد الطالبي: الدولة الأغلبية (التاريخ السياسي) 184–296هـ/800–909، ترج: المنجي الصيادي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995، ص 15.

[3]– ابن حزم الأندلسي: جمهرة أنساب العرب، تح: عبد السلام محمد هارون، ط5، دار المعارف، مصر، 1982م، ص221.

[4]– ابن الأبار: المصدر السابق، ص172.

[5] – ياسر طالب الخزاعله: دولة الأغالبة في إفريقية (تونس)، ط1، دار جمز، تونس، 2015، ص164.

* – **محمد بن الأشعث**: كان من كبار القواد في خلافة أبي جعفر منصور، وقد وجهه الخليفة إلى المغرب عقب هزيمة جيش أبي الأحوص العجليفي بداية ثورة أبي الخطاب الاباضي، أنظر: أبو زكرياء يحي بن أبي بكر: سير الأئمة وأخبارهم، تح: إسماعيل العربي، د.ط، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1979م، ص45.

[6]– أبي الحسن علي بن أبي الكرم بن عبد الواحد الشيباني ابن الأثير: الكامل في التاريخ، مرا: محمد يوسف الدقاق، مج5، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، ص 186.

[7]– ابن الأثير: المصدر السابق، ص 187؛ أحمد بن خالد الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج1، مكتبة نبراس الصفا التاريخية، ص 57.

*– **محمد بن قتال العكي**: ولاه الخليفة العباسي هارون الرشيد على إفريقية سنة 181هـ، وكان رضيع الرشيد وأبوه كان من كبار الخلافة العباسية، وكان محمد هذا غير محمود السيرة فأختلف وثار عليه جنده خاصة عامله تمام بن تميم، أنظر: ابن عِذارِي المراكشي: المصدر السابق المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح: ج، س كولان وليفي بروفنسال، ج1، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983م، ص89.

[8]– ابن الأبار: المصدر السابق ص69.؛ ياسر طالب الخزاعله: المرجع السابق، ص 164.

[9]– ابن عِذارِي: المصدر السابق، ج1، ص74.

[10]– المصدر نفسه: ص 72؛ ابن عذاري: المصدر السابق، ص 75، الطالبي: المرجع السابق، ص 87.

[11]– ابن الأبار: المصدر السابق، ج1، ص69 ؛ ابن عِذارِي: المصدر السابق، ج1، ص ص86–87.

[12]– الطالبي: المرجع السابق، ص87.

[13]– ابن الأبار: المصدر السابق، ص71.

[14]– ابن الأثير: المصدر السابق، مج5، ص 300.

[15]– البلاذري: فتوح البلدان، تح: عبد الله أنيس الطباع، ط1، مؤسسة المعارف، بيروت، 1987 ص327.

[*]– **الفضل بن روح**: بن حاتم المهبلي، عينه هارون الرشيد على إفريقية فقدمها عام 177هـ، ولم يحسن السيرة في اهلها فقتلوه في القيروان، ولايته سنة وخمسة أشهر، أنظر: ابن عِذارِى: المصدر السابق، ج1، ص ص 86 -87.

[*]– **النصر بن حبيب**: ولاه هارون الرشيد سنة 174هـ، كانت سيرته حسنة وعدل في أحكامه، فولى إفريقية سنتين وثلاثة أشهر، أنظر: ابن عِذارِى: المصدر السابق، ص 85.

[16]– الرقيق القيرواني: تاريخ إفريقية والمغرب، تح: محمد زينهم محمد العزاب، ط1، دار الفرجاني، 1993م، ص ص 105، 128.

[17]– ابن خلكان: وفيات الأعيان، تح: احسان عباس، ج4، د.ط، د.د.ن، بيروت، 1971، ص ص129-132؛ الرقيق القيرواني: المصدر السابق، ص 127.

[18]– الرقيق القيرواني: المصدر السابق، ص 128؛ ابن عِذارِى: المصدر السابق، ج1، ص92.

[*]– **تمام بن تميم**: هو ابن عم إبراهيم بن الأغلب، وهو أحد الثائرين على محمد بن مقاتل العكي سنة 799/183م في قيروان، توفي مسموما من طرف عمة إبراهيم بن الأغلب في بغداد أنظر: ابن الأبار: المصدر السابق، ج1، ص ص 91-93.

[19]– عبد الحميد سعد زغلول: تاريخ المغرب العربي، ج2، د.ط، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1993، ص 29.

[20]– الرقيق القيرواني: المصدر السابق، ص 133.

[21]– ابن الأثير: المصدر السابق، مج5، ص 313؛ عبد الرحمان محمد الجيلاني: تاريخ الجزائر العام، ج2، د.ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1965، ص194؛ بونار رابح: المغرب العربي (تاريخه وثقافته)، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.س، ص ص 29-30.

[22]– الطالبي: المرجع السابق، ص5؛ الخزاعله: المرجع السابق، ص161.

[23]– عبد الرحمان ابن خلدون: ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مرا: سهيل زكار، ج6، د.ط، دار الفكر، بيروت، 2002م، ص149.

[24]– الطالبي: المرجع السابق، ص5.

[25]– اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، تح: خليل المنصور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م ص 289.

– الطالبي: المرجع السابق، ص 23.[26]

– المرجع نفسه، ص 25.[27]

[28]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 34.

[29]– ابن القوطية أبو بكر محمد بن عمر: تاريخ افتتاح الأندلس، تح: ابراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1989م، ص 40.

[30]– النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج24، تح: عبد المجيد الترجيني، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص 39.

[31]– الرقيق القيرواني: المصدر السابق، ص 92.

[32]– الخزاعلة: المرجع السابق، ص 195.

[33]– المرجع نفسه، صص 195-196.

[34]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 123.

[35]– السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، د.ط، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1999م، ص 330.

[36]– دلال لواتي: عامة القيروان في العصر الأغلبي 184-296هـ/800-908م، رسالة ماجيستر، إشراف: بوبة مجاني، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2001-2002م، ص 202.

[37]– عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم: فتوح إفريقية والأندلس، تح: عبد الله أنيس الطباع، د.ط، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1964، ص 27.

[38]– ابن وردان: تاريخ مملكة الأغالبة، تح: محمد زينهم محمد عزب، ط1، مكتبة مديولي، د.ب، 1983، ص 33.

[39]– الخزاعلة: المرجع السابق، ص 197.

[40]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 92.

*– **لواته**: تنسب لواته إلى لوا الأصغر بن لوا الأكبر بن زجيك، بطن من بطون البربر البتر، ويزعم أن لواته ومزاته وسدراته من القبط، وقبائل لواته كثيرة جدا، وكانت قبيلة لواته تقيم بمواطنها الأصلية بالأقاليم الشرقية خاصة ببرقة وعلى حدود مصر، وانتشرت بطونها وفروعها، بكثرة بعد ذلك في جميع بلاد المغرب، انظر: عبد الوهاب بن منصور: قبائل المغرب، ج1، د.ط، المطبعة الملكية، الرباط، 1968م، ص 304-305.

*– **مكناسة**: هم أبناء مكناس بن ورصطف بن يحي. ومن بطونها بني حوات، وقنصارة، وبني ورفلاس، وورنيفة، وبني وريدوس، وقد لعبت هذه القبيلة ادوار هامة، وعديدة في تاريخ المغرب الإسلامي، انظر: بوزياني الدراجي: القبائل الامازيغية، ج2، د.ط، دار الكتب العربي، 2007، ص 140-141.

*– **زواغة**: يندرج بنو زواغة باتفاق المؤرخين، والنسابين ضمن أبناء زواغ بن سمكان بن يحي، ومن بطونهم بنو دمر بن زواغ وبنو ماجر بن تيفون بن زواغ، بنو واضيل بن زحيك بن زواغ، ومن مواطنهم أنهم يتوزعون ويتفرقون في نواحي طرابلس، حيث يتواجد الجبل المعروف بأحد بطونهم وهو جبل دمر وفي جهات قسنطينة وفي جبال شلف، من أسمائهم بنو واطيل، انظر: بوزياني الدراجي: المرجع السابق، صص 224-225.

[41]– عبد العزيز سالم: تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، ص 332.

42- عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص 331.

43- اليعقوبي: البلدان، وضع حواشيه: محمد امين ضناوي، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص 185.

44- إحسان عباس: العرب في صقلية دراسة في التاريخ والأدب، ط1، دار الثقافة، بيروت، 1975م، ص 33.

45- عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص 334.

46- ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 143.

47- الرقيق القيرواني: المصدر السابق، ص 134؛ النويري: المصدر السابق، ج24، ص 55.

48- مصطفى أبو ضيف أحمد: أثر القبائل العربية في الحياة المغربية منذ الفتح العربي إلى سقوط الدول المستقلة (23-296هـ/643-909م)، ج1، ط1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1986م، ص 427.

49- بشاري بن عميرة: "مسألة العبيد في الجيش الاغلبي"، مجلة الدراسات التراثية، ج1، ع5، معهد الاثار، مخبر البناء الحضري للمغرب الاوسط، الجزائر، 2014م، ص 312.

50- زغلول عبد الحميد: المرجع السابق، ج2، ص 119.

51- النويري: المصدر السابق، ص 24.

52- بشاري بن عميرة: المرجع السابق، ص 316.

53- ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 123.

54- بشاري بن عميرة: المرجع السابق، ص ص 319-320.

55 - M. Vonderheyden : La Berbérie Orientale Sous la dynastie des Benou – Arlab (800-909), Thèse Doctorat, Librairie orientaliste Paul Gunther, Paris, 1927, p 231.

56- موسى هيصام: الجيش في العهد الحمادي (405-547هـ-1014-1152م)، رسالة ماجيستر، إشراف: موسى لقبال، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2000/2001م، ص 11.

57- اليعقوبي: البلدان، ص ص 188-190.

58- مختار حساني وآخرون: التاريخ العسكري للجزائر من الفتح الإسلامي إلى القرن 10هـ/16م، د.ط، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، الجزائر، د.ت، ص 29.

59- محمد زيتون: القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، ط1، دار المنار، القاهرة، 1988م، ص 131.

60- محمد زيتون: المرجع السابق، ص 131.

61- أحمد الزاوي: المرجع السابق، ص 162.

62- أسيا عبد الرزاق: المرجع السابق، ص 32.

63- محمد زيتون: المرجع السابق، ص 132.

64- المرجع نفسه، ص 132.

65- موسى هيصام: المرجع السابق، ص 17.

[66]– مختاري حسان وآخرون: المرجع السابق، ص 29.

*– **البهلول بن راشد:** هو البهلول بن راشد الحجري الرعيني ولد سنة ثمان وعشرين ومائة، وتوفي سنة ثلاث وثمانين ومائة، وكان البهلول من الفقهاء لكن غلب عليه العبادة، حيث قال مالك حين نظر إلى البهلول" **هذا عابد بلده**"، وقال فيه أبو عثمان سعيد بن الحداد:" **ما كان بهذا البلد أحد أقوم بالسنة من رجلين بهلول في وقته وسحنون في وقته**"، انظر: المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقيا، تح: بشير البكوش، مر: محمد المطوي، ط1، ج1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1983، ص200-203.

*– **علي بن زياد:** من أهل تونس كان ثقة مأمونا فقيها خيارا متعبدا بارعا في الفقه سمع من مالك بن أنس ومن سفيان الثوري قال فيه أسد بن الفرات: " **إني لأدعو الله لعلي بن زياد مع والدي لأنه أول من تعلمت منه العلم** " ، انظر: الخشني: طبقات علماء افريقية، تح: محمد زينهم محمد عزب، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1993م، ص 98.

[67]– الحبيب الجنحاني: المجتمع العربي الإسلامي الحياة الاقتصادية والاجتماعية، د.ط، مطابع السياسة، الكويت، 2005م، ص 115.

[68]– النويري: المصدر السابق، ص 56.

[69]– هشام جعيط: تأسيس الغرب الإسلامي القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن ميلادي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2003م، ص 79.

[70]– فاطمة رضوان: مدينة القيروان في عهد الأغالبة 184هـ-296، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، قسم الدراسات التاريخية والحضارية، جامعة ام القرى، السعودية، 1991، ص 132.

[71]– مختاري حسان وآخرون: المرجع السابق، ص 29.

[72]– حسب الله الحاج احمد: المرجع السابق، ص 159.

[73]– القاضي النعمان: افتتاح الدعوة، تح: فرحات الدشراوي، ط2، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986م، ص 115.

[74]– ابن الأثير: المصدر السابق، مج6، ص 107.

[75]– الطالبي: المرجع السابق، ص 169.

[76]– الثعالبي عبد العزيز: تاريخ شمال افريقيا من الفتح الاسلامي الى نهاية الدولة الاغلبية، تح: احمد بن ميلاد ومحمد ادريس، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1978، ص ص 206-207.

[77]– ابن الأثير: المصدر السابق، مج6، ص 107.

[78]– ابن خلدون: المصدر السابق، ج4، ص 251.

[79]– النويري: المصدر السابق، ج24، ص 270

*– ينتمي إلى قبيلة جشم القيسية، وعرف بالطنبذي نسبة إلى طنبذة قصر حصين كان بمكان المحمدية على مقربة من مدينة تونس، أنظر: الثعالبي: المرجع السابق، ص 214.

[80]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 98.

[81]– بوبة مجاني: أثر العرب اليمنية في تاريخ المغرب في القرون الثلاثة للهجري، د.ط، دار بهاء الدين، قسطينة، الجزائر، ص 144.

[82]– نفسه، ص 144.

[83]– الثعالبي: المرجع السابق، ص 218.

[84]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 99.

[85]– ابن خلدون: المصدر السابق، ج4، ص 252.

[86]– بوبة مجاني: المرجع السابق، ص 145.

[87]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 100.

[88]– محمد الباجي المسعودي: الخلاصة النقية في أمراء إفريقية، تح: محمد زينهم محمد عزب، ط1، القاهرة، 2013م، ص 115.

[*]– **سبيبة**: هي مدينة تبعد عن القيروان حوالي أربعون ميلا، وهي مدينة أولية ذات أنهار وثمار، ومنها إلى قلعة الديك، أنظر: البكري: المصدر السابق، ص 134.

[89]– بوبة مجاني: المرجع السابق، ص 146.

[90]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ص 100.

[91]– بوبة مجاني: المرجع السابق، ص 146؛ الباجي: المصدر السابق، ص 116.

[92]– بوبة مجاني: المرجع نفسه، ص 146.

[93]– ابن خلدون: المصدر السابق، ج4، ص 253.

[94]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 100

[95]– بوبة مجاني: المرجع السابق، ص 147.

[96]– دلال لواتي: المرجع السابق، ص 348.

[97]– نفسه، ص 348.

[98]– البلاذري: المصدر السابق، ص 328.

[99]– نفسه: ص 120.

[100]– محمد أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج1، تح: لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، الدار التونسية للنشر، 1396هـ/1976م، ص 142.

[101]– دلال لواتي: المرجع السابق، ص 353.

[102]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 120؛ دلال لواتي: المرجع السابق، ص 354.

[103]– بن سادات نصر الدين: العلاقات السياسية والصلات الاقتصادية بين المغربين الأوسط والأدنى من نهاية القرن الثاني إلى أواسط السادس الهجريين، د.ط، النشر الجديد الجامعي، تلمسان، الجزائر، 2017م، ص 43.

[104]– أبو العباس بن سعيد الدرجيني: كتاب طبقات المشائخ بالمغرب الإسلامي، تح: إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسطينة، الجزائر، 1394هـ/1974م، ص 87.

[*]– **مانو**: هو قصر على ساحل بين قابس واقليم طرابلس، أنظر: بن سادات: المرجع السابق، ص 43.

[105]– ابن خلدون: المصدر السابق، ج4، ص 345.

[106]– ابن عذارِى: المصدر السابق، ج1، ص 130.

– ابن عذارى: المصدر السابق، ج1، ص 102.[107]

[108] – ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص 254.

ASJP Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

المجلد: 01، العدد: 02 | ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م | الصفحات: 263-280

الخلافة في فكر السيد محمد رشيد رضا.

Al-khilafah in the thought of Sayyid Mohammed Rachid Rida

حباك عمر*
جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة (الجزائر)
omarhabbak20@gmail.com

عبد الحميد بشير
جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة (الجزائر)
abdelhamid1713@gmail.com

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/06/30 تاريخ القبول 2022/07/03 الكلمات المفتاحية: الخلافة؛ الخلافة العثمانية؛ محمد رشيد رضا؛ الإصلاح الديني والسياسي.	تعتبر قضية الخلافة من بين القضايا التي شغلت بال المسلمين على مر العصور، كتب حولها العلماء والفقهاء، ومن بين هؤلاء نجد الشيخ محمد رشيد رضا الذي تزامنت حياته مع الحلقة الأخيرة من مسلسل الخلافة العثمانية حين أقدم مصطفى كمال أتاتورك على إلغاء الخلافة وإعلان قيام الجمهورية التركية،كانت له عدة مواقف بشأن الخلافة العثمانية قبل وبعد إلغائها ومستقبل نظام الحكم السياسي الذي ينبغي أن ينتهجه المجتمع الاسلامي. فالشيخ محمد رشيد رضا يرى بأن مصطفى كمال قد خرج من الدين عندما ألغى الخلافة، وبقي على رأيه حتى وافقته المنية، بقي يطالب بضرورة إعادة إحياء الخلافة.
Article info	**Abstract:**
Received: 2022/06/30 Accepted: 2022/07/03	The issue of Al-khilafah is among the issues that occupied the minds of Muslims throughout the ages. Scholars and jurists wrote about it, and among these we find Mohammed Rachid Rida, whose life coincided with the last episode of the

* المؤلف المرسل

Ottoman Caliphate series when Mustafa Kamal Ataturk abolished the Khilatah and announced the establishment of the Turkish Republic. He had several positions regarding the Ottoman Khilafah before and after its abolition and the future of the political system that should be followed by the Islamic community. Mohammed Rachid Rida believes that Mustafa Kemal has left the religion when he abolished the Khilafah, and he remained on his opinion until his death agreed, he kept calling for the need to revive the Khilafah .

Key words: Khilafah; Ottoman Khilatah; Mohammed Rachid Reda; Religious and political reform.

مقدمة:

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، كان لزاما على المسلمين أن ينصبوا خليفة له من أجل استمرار الدولة الإسلامية، ولقد أخذ منصب الخلافة بعد ذلك وطيلة العصور الإسلامية مساحة واسعة من النقاش والكلام، واستمر ذلك حتى عصر الدولة العثمانية، خاصة حينما أقدم القائد التركي مصطفى كمال أتاتورك على إلغاء الخلافة سنة 1924م،فاهتز المسلمون جميعا لهذا الحدث، وانخرطت الحركة الاصلاحية مشرقا ومغربا في النقاش الدائر حوله بالنظر إلى المكانة الدينية والسياسية التي كانت تتمتع بها مؤسسة الخلافة في المجتمع المسلم، ومن العلماء الذين عايشوا هذه الفترة الحساسة، نجد الشيخ محمد رشيد رضا المصلح والفقيه السوري الكبير صاحب مجلة المنار، ومن هنا جاء موضوع الدراسة بعنوان: الخلافة في فكر السيد محمد رشيد رضا. وعلى ضوء ذلك نطرح الإشكالية التالية: كيف كانت مواقف السيد محمد رشيد رضا من الخلافة العثمانية؟

أولا: التعريف بالسيد محمد رشيد رضا ومفهومه للخلافة نظريا

أ– التعريف بالسيد محمد رشيد رضا:

هو محمد رشيد بن رضا بن علي بن محمد شمس الدين بن السيد بهاء الدين بن السيد بن ملا علي خليفة، القلموني البغدادي الأصل، الحسيني النسب.[1] ولد في قرية

قرب طرابلس لعائلة تشبه عائلة محمد عبده، قروية الطابع معروفة بالعلم والورع.[2] وذلك يوم الأربعاء 27 جمادى الأولى سنة 1282 هـ، الموافق لـ: 18 أو 23 أوت 1865 في قرية القلمون، وهي قرية تقع على شاطئ البحر المتوسط من جبل لبنان، تبعد عن طرابلس الشام بنحو ثلاثة أميال.[3]

تتلمذ رشيد رضا على يد كثيرين من أفذاذ العلم بالشام، لكن أكثرهم أثرا في مسيرته العلمية كان الشيخ حسن الجسر، حيث تخرج عليه في المعقول والمنقول، وأما أساتذته الذين أخذ عنهم الحديث وفقه الشافعية نجد العلامة الشيخ محمود نشابة، ومن بين العلماء الذين في أثروا التكوين العلمي لرشيد رضا الشيخ محمد القاوقيجي.[4]
لقد كان الشيخ محمد رشيد رضا شديد التأثر بالإمام محمد عبده حيث يقول الأستاذ مصطفى عبد الرزاق: "أول من ترجم للشيخ محمد عبده، وعني بنشر آثاره هو السيد رشيد رضا، وهو أول من لقب الشيخ محمد عبده بالأستاذ الإمام..." [5]

أثرت مقالات العروة الوثقى في رشيد رضا تأثيرا قويا، وكانت كما يقول السبب في توجيه حياته وجهة جديدة.[6] لقد رأى أن الصحافة المستنيرة أوسع مجال للإرشاد والإيقاظ، فصمم على إصدار مجلة "المنار" لتسد الفراغ الذي تركته "العروة الوثقى".[7]
وفي سنة 1897م غادر رشيد رضا من سوريا إلى القاهرة، وفي السنة التى بعدها أنشأ مجلة المنار التي شكلت منبرا للترويج لأفكاره الإصلاحية.[8] منذ أن وصل إلى القاهرة كشف للأستاذ محمد عبده عن أهدافه الحقيقية، وهي أنه إذا كان قد جاء إلى تلك البلاد للإفادة من صحبته، فإنه قد استقر به العزم على إنشاء صحيفة إصلاحية يستمد فيها من حكمة الأستاذ الإمام فيما يكتب ويدخل بذلك ميدان الإصلاح الكبير مفيدا ومستفيدا.[9]

ب: مفهومه للخلافة نظريا: عرف الشيخ رشيد رضا الخلافة والإمامة فقال: "الخلافة والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد وهو: رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا". [10]

واستند رشيد رضا إلى قول العلامة الأصولي المحقق السعد التفتزاني في "متن مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين" في الفصل الرابع أي في العقائد السمعية فالإمامة هي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقول العلامة الفقيه أبو الحسن علي بن محمد الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية" بأن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وكلام سائر علماء العقائد الفقهاء من جميع مذاهب أهل السنة لا يخرج عن هذا المعنى، إلا أن الإمام الرازي حسب رشيد رضا قد زاد قيدا في التعريف، حينما عرفها بأنها رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص... هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه، حيث قال السعد في "شرح المقاصد" بعد ذكر هذا القيد في التعريف وما علله به: كأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد واعتبر رئاستهم على من عداهم أو على من آحاد الأمة. [11]

ثانيا: مواقف السيد محمد رشيد رضا من الخلافة العثمانية

أ– موقفه من الخلافة العثمانية في آخر عهدها:

1– موقفه من السلطان عبد الحميد الثاني:

طيلة النصف الأول من حياة رشيد رضا كانت الدولة العثمانية قائمة وسلطانها يدعى بأنه الخليفة، لم يكن رشيد رضا يعارض ذلك، بل كان يعتقد بأنها ضرورية للعرب والمسلمين، لأنها تملك القوة الكافية لحمايتهم من الغزو الأجنبي، كما كان يرفض رفضا قاطعا الفكرة الناشئة الرامية إلى التخلص من الخلافة العثمانية، وإقامة خلافة جديدة معتبرا إياها مؤامرة أجنبية تخدم مصالح الدول الغربية. [12]

عمل الشيخ في هذه المرحلة على التنويه والإشادة بدور العرب في خدمة الإسلام ونشره وإبراز إسهاماتهم العلمية ودورهم الحضاري وقدرتهم على القيادة، لقد وظف رشيد رضا قراءته الجيدة للتاريخ في خدمة أفكاره ومطالبه السياسية، من خلال تبيان خوف الأوروبيين من الوحدة العربية، وتأكيدا على أهمية العرب يقول الشيخ: "والعرب عز الإسلام وبيضته وبلادهم منبع حكمته، ومنبعث أشعته، فيها أسس بنيانه، وفيها تقام أركانه، ومهما سلكت الأمة العربية وبلادها فإن النفوس تظل مطمئنة راجية أن يعتز بها الإسلام في يوم من الأيام".[13]

ويبدو أن الشيخ كان يقدس العرب نظرا إلى المكانة التي خصهم بها الله سبحانه وتعالى حيث أنزل عليهم القرآن عربيا، وأنهم الأجدر بفهم الدين وحقيقته، وأن أزهى عصور التاريخ الإسلامي كانت لما تولى القيادة العرب. كما كان الشيخ يستند على الأحاديث النبوية الممجدة للعرب من قوله صلى الله عليه وسلم: " أحب العرب لثلاث، لأني عربي، والقرآن عربي، وكلام أهل الجنة عربي" وختم مقالته بالدعاء للعرب بقوله: " اللهم أعز الاسلام وأعز العرب، اللهم وأعز من أعز العرب، وأذل من أذل العرب إلى يوم القيامة".[14]

نعتقد بأنه رغم إشادته بالعرب وحضارتهم، إلا أن رشيد رضا لم يتوسع في ذلك كثيرا خوفا من أن يفهم كلامه بأنه طعن في خلافة العثمانيين، فهل هذا مبرر على اعترافه بأحقيتهم في الخلافة المسلمين وقيادتهم.

يرى الشيخ رشيد رضا بأن خلافة العثمانيين في خلافة تغلب وضرورة، لذلك ظل يدعو إلى أن الجنسية العثمانية هي الأنسب لجمع كافة عناصر الدولة.[15]

وقد ربط فكرة استبعاد انفصال العرب عن الدولة العثمانية وتمسكهم بعاملين أساسيين أولهما دور الاسلام في إزالة العصبية الجنسية لدى العرب، وثانيهما خوف العرب من السياسة الاستعمارية لأوروبا وما يترتب عنها من سيطرة واحتلال.[16]

نلاحظ أن مطالب الشيخ رشيد رضا في مرحلة السلطان عبد الحميد الثاني تمحورت حول المطالبة بمزيد من الاهتمام بالعنصر العربي، دون العمل على المساس بالخلافة والوحدة لأن ذلك سيفتح الباب أمام السيطرة المطلقة للدول الاستعمارية على المسلمين، ولأن ذلك راجع أيضا إلى اهتمام السلطان بفكرة الجامعة الإسلامية واعتماده على العنصر العربي لتجسيدها وتحقيقها في مجابهة الغزو الاستعماري.

2– موقفه من الاتحاديين:

تعتبر فترة حكم الاتحاديين من أهم الفترات في تفكير الشيخ رشيد رضا السياسي، حيث تراجعت فكرة الجامعة الإسلامية وانكشفت سياسة الاتحاديين المتطرفة، ومع ذلك فإن الشيخ ظل مركزا على التآخي والتعاون بين العنصرين العربي والتركي، مع إبراز دور العنصر العربي باعتباره الشريك الحقيقي للأتراك في الدولة.[17] لم يفكر رشيد رضا لحظة في التخلص من الدولة العثمانية رغم الاستبداد والظلم الذي مارسه الاتحاديون، ونفور العرب من سياستهم.[18]

وكان من الممكن حسبه القبول بالخلافة العثمانية على أنها خلافة بالضرورة، مع أنها لم تكن خلافة أصيلة، لأن العثمانيين كانوا يفتقرون إلى أحد الشروط الجوهرية للإجتهاد، وهو معرفة اللغة العربية، لذلك كانوا غير مؤهلين للاجتهاد.[19] وعليه فإن سياسة الاتحاديين القاسية، وعدم قدرة الدولة العثمانية على الدفاع عن البلدان العربية خاصة بعد احتلال طرابلس من طرف إيطاليا وانفصال دول البلقان واستقلالها قد أدت إلى استحالة التفاهم بين العرب والأتراك، ولذلك كان على المناضلين والأحرار مواصلة نشاطهم بكل

الوسائل، وقد كان الشيخ رشيد رضا واحدا منهم، فأسس في هذا الإطار جمعية الجامعة العربية.[20]

كان السبب الذي دفع رشيد رضا إلى تأسيس جمعية الجامعة العربية هو سياسة الاتحاديين الرامية إلى تريك العرب وممارسة التعصب الجنسي ضدهم، إضافة إلى خوفه على مصير العرب ومستقبلهم أمام ضعف العثمانيين خاصة في خضم ح ع 1، وكان يهدف من وراء ذلك إلى توحيد الامراء العرب، حيث قاده شعوره القومي إلى تأييد الثورة العربية التي قادها الشريف حسين من أجل تأسيس دولة عربية مستقلة تدافع عن الاسلام في حال سقوط الدولة العثمانية، لكنه انقلب عليه لما تأكد من تآمره مع بريطانيا، وناصر أعداءه مثل عبد العزيز بن سعود.[21]

يمكن القول بأن رشيد رضا لم يخرج عن الدولة العثمانية وضل مؤمنا بأنها تمثل الخلافة الإسلامية، وما مناداته بالوحدة العربية ودعمه لثورتها إلا بسبب خوفه من ضياع الخلافة العثمانية وسقوط الدولة بعد ح ع 1.

3- تأييده للكماليين:

شكلت الحرب العالمية الأولى كارثة حقيقة على العرب والمسلمين، بسبب تراجع الدولة العثمانية وتوقيعها لمعاهدة "سيفر"، والتي بموجبها تخلت عن جميع المناطق التابعة لها في أوروبا أو في البلاد العربية التي تعرضت للانتداب، غير أن بروز مصطفى كمال الذي تولى زمام المبادرة وأدى دورا كبيرا في تحرير تركيا من الاحتلال الأجنبي من خلال طرد اليونايين، وانسحاب الفرنسين من كليكية، والايطاليين من جنوب الأناضول، والبريطانيين من الدردنيل، وتوقيع ذلك بإبرام معاهدة لوزان 1923م التي ضمنت لتركيا استرجاع جميع أراضيها، كل ذلك أدى إلى انتزاع مصطفى كمال لشرعية تمثيل المسلمين، حيث ذكر المسلمين بالعصر الذهبي للدولة العثمانية.[22]

لقد اعجب رشيد رضا بالدور الكبير الذي لعبه الكماليون في تحرير تركيا من الاحتلال نظرا إلى العامل الديني الذي يدفع المسلمين إلى التكاتف والوحدة، ولعل من مظاهر تأييده للكماليين هو وصفه لأعمالهم بالبطولية ومساندته لهم في صراعهم مع حكومة الاستانة، وانتقاده لفتاوى شيخ الاسلام التي كانت تكفر الكماليين وتدعو الناس للثورة ضدهم.[23]

ومن جهة أخرى افتخر رشيد رضا بمصطفى كمال ودهائه الدبلوماسي والسياسي في مفاوضات لوزان، واعتبره خادما للإسلام ضد العصبية الطورانية.[24]

4- موقفه من إلغاء الخلافة العثمانية:

رغم أن الكماليين أدوا دورا محوريا في تخليص تركيا من قبضة الاحتلال الذي فرضته الدول المنتصرة في ح ع 1، إلا أنهم انخرطوا في تجسيد هدف آخر وهو إجراء تغييرات جذرية على الأسس والمفاهيم التي كان يقوم عليها المجتمع العثماني ونقله إلى مجتمع حديث بنظرة غربية، أثار هذا الأمر رد فعل الشيخ رشيد رضا بشكل كبير، حيث بدأت معالم الخطة تتبلور بصفة جلية عندما صدر قرار شهر نوفمبر 1922م، الذي يقضي بفصل السلطنة عن الخلافة وإعلان الجمهورية، حيث تبقى الخلافة منفصلة عن الدولة. وخلال الفترة الممتدة بين 1922 و 1924م اتخذ مصطفى كمال عدة إجراءات وخطوات تمهيدية من أجل تهيئة الرأي العام لإلغاء الخلافة الاسلامية.[25]

عمل الشيخ رشيد رضا على إرغام مصطفى كمال وجره للتراجع عن قرار إلغاء الخلافة حيث بعث إليه برسالة يطلب منه فيها التأني بشأن موضوع الخلافة، موضحا له أن الدعم العربي والاسلامي له يرتبط أساسا بمبدأ الخلافة، واقترح عليه الدعوة لعقد مؤتمر إسلامي يضم العلماء والمفكرين من أجل وضع نظام جديد للخلافة.[26]

اقتنع رشيد رضا بأنه لا فرق بين الاتحاديين والكماليين من حيث الأهداف والوسائل.[27] واعتبر حكومة مصطفى كمال حكومة لا دينية هدفها الاساسي هو تحييد الشعب التركي عن الاسلام.[28] وبالتالي فإن كل أعماله وبطولاته لم تكن سوى مسرحية أعدها البريطانيون ونفذها الكماليون.[29]

نلاحظ هنا أن ما ميز موقف رشيد رضا من الكماليين هو نفسه مع الاتحاديين الذين أيدهم في البداية ثم انقلب عليهم في النهاية بعدما رأى منهم الانحراف والتعصب ومحاربة الاسلام، وأن الفكر الذي تبناه مصطفى كمال هو تطبيق لسياسة الاتحاديين الرامية إلى الانسلاخ من الملة الاسلامية.

ثالثا: جهود وإسهامات الشيخ محمد رشيد رضا لإحياء الخلافة

أ- رده على كتاب الإسلام وأصول الحكم لمؤلفه علي عبد الرازق:

أحدث كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق الصادر في القاهرة سنة 1925م جدلا فكريا كبيرا لم تشهد مثله الحياة الأدبية والدينية والسياسية، ولم يهدأ إلا بعد سحب شهادة العالمية من كاتبه وعزله من الوظيف.[30]

وقد أكد الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه أن الخلافة ليست أصلا دينيا في الإسلام، نافيا وجود أدلة من القرآن والسنة تثبت وجوبها شرعا، ومشددا على أن الإسلام لم يقدم شكلا محددا للحكومة، وعلى أن الحكم الذي قام في العالم الإسلامي بعد العهد النبوي، هو مجرد حكم مدني سياسي لا صلة له بالدين.[31]

إعتبر رشيد رضا من خلال مقال له في مجلة المنار أن هذا الكتاب هو حلقة في سلسلة محاولات القوى الإستعمارية لإضعاف الإسلام وضرب المقومات السياسية لأمته، حتى تسهل السيطرة عليها واستعمارها، متهما علي عبد الرزاق بقيادة مشروع إتحادي

يستهدف إلى تحويل مصر إلى دولة لا دينية تفصل بين الدين والدولة على النمط التركي، كما أكد رشيد رضا أن أحد الأسباب الرئيسية لغضبه على هذا الكتاب هو أنه يمثل عنصرا معاكسا لجهوده هو شخصيا للدعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي لإحياء الخلافة، حيث لقب رشيد الرضا الكتاب بالبدعة الشيطانية.[32]

كما دعا رشيد رضا علماء وشيوخ الأزهر إلى ضرورة الرد على صاحب الكتاب قائلا : "أول ما يقال في وصف هذا الكتاب لا في الرد عليه أنه هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه وتفريق لجماعته وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية....إنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه، فإن هذا المؤلف الجديد رجل منهم، فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه، لئلا يقول هو و أنصاره: إن سكوتهم عنهم إجازة له أو عجز عن الرد عليه".[33]

وأخيرا نجح محمد رشيد رضا بفضل المنار وغيره في إقناع شيوخ الأزهر بالنظر إلى عمل علي عبد الرزاق وآرائه كعمل مشين يستوجب الحرمان من الحقوق المدنية والإخراج من زمرة العلماء. وهو ما تم فعلا.[34]

ب– دعوته لعقد مؤتمر إسلامي للخلافة:

بعد أن ألغى الكماليون الخلافة العثمانية، ثار في سائر أرجاء العالم الإسلامي نقاش واسع حول مسألة الخلافة وما ينبغي بشأنها، وفي هذا المناخ، ارتفع صوت رشيد رضا مجددا اقتراحا سابقا له بضرورة عقد مؤتمر إسلامي للتداول في مسألة الخلافة وضرورة إحيائها، وقد اعتبر رضا أن ثمة هدفين رئيسيين مطلوبين من هذا المؤتمر، أولهما "وضع قواعد حكومة إسلامية مدنية تكفل الجمع بين السياسة والفضيلة وتؤكد علو التشريع الإسلامي على جميع ما اشترعه البشر"، وثانيهما "اختيار خليفة وإمام جديد للمسلمين"، وفي ذلك يقول: "فالمطلوب الآن إيجاد السلك ووضع النظام وأن يكون

بالتشاور بين العلماء المسلمين الدينيين والسياسيين، والإداريين والعسكريين، والماليين والحاذقين لسائر الفنون، التي عليها مدار العمران وعزة الأمم وكرامتها، ولا يكون هذا إلا بعقد مؤتمر إسلامي عام". [35]

وصدرت مجلة باسم المؤتمر الإسلامي، حيث ظهر العدد الأول منها في شهر ربيع الأول سنة 1343هـ (أكتوبر 1924م) ونشر في صدره مقال للسيد محمد رشيد رضا أبرز فيه أهمية هذا المؤتمر، لأنه أول مؤتمر إسلامي عام يشترك فيه علماء الدين والدنيا من كل الأمم الإسلامية وبيّن أن المطلوب في هذا المؤتمر هو وضع قواعد للحكومة الإسلامية المدنية التي يظهر فيها علو التشريع الإسلامي، ووضع قواعد للتربية والتعليم تجمع بين هداية الدين ومصالح الدنيا واختيار خليفة وإمام للمسلمين. [36]

ولكن هذا المؤتمر الذي حدد لانعقاده شهر مارس 1925م، أُجل مرة بعد مرة، ولم يجتمع إلا في ماي 1926م، ثم إن اجتماعه من بعد كان اجتماعا فاشلا لم يسفر عن شيء. والسبب هو أوضاع العالم الاسلامي المتردية من جهة، ومن جهة أخرى رغبة كل ملك إسلامي في ترشيح نفسه للخلافة. [37]

انعقد المؤتمر آخر الأمر – بعد أن أُجل مرتين قبل ذلك - في غرة ذي القعدة 1344هـ (13 ماي سنة 1926م)، ودامت مناقشاته لأربع جلسات، وقد حضره أربعة وثلاثون عضوا –على رواية "المقطم"- أو ثلاثون عضوا فقط –على رواية "السياسة"-، وبعض هؤلاء قد حضر بشخصه لا يمثل هيئة أو حكومة، وبعضهم حضر للاستماع دون المشاركة أو إبداء الرأي مثل مندوب إيران. وفشل المؤتمر، إذ انتهى إلى تقرير أن "الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المقررة في كتب الشريعة الغراء التي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها، لا يمكن تحقيقها بالنسبة للحالة التي عليها المسلمون الآن"، ثم أراد أن يستر هذا الفشل،

فقرر "أن تبقى هيئة المجلس الإداري لمؤتمر الخلافة بمصر، على أن ينشئ له شُعبا في البلاد الإسلامية المختلفة تكون على اتصال بها لعقد مؤتمرات متوالية فيها حسب الحاجة". وبعث المؤتمر بقراره هذا إلى (مؤتمر مكة) الذي أعلن السلطان ابن سعود عقده لوضع نظام للحكم في البلاد المقدسة، راجيا له التوفيق.

وقد كان هذا القرار السلبي، وهذا الفشل الذي انتهى إليه مؤتمر الخلافة، هو الوسيلة الوحيدة للتخلص من المأزق الذي وقع فيه الداعون إلى المؤتمر في مصر ممن يعملون لحساب الملك فؤاد، بعد الذي شاع من عزم مندوبي الدول الإسلامية على إحباط مسعاها، بأن يدعو كل منهم لملكه أو أميره.

وظلت الخلافة بعد ذلك موضع تنافس ملوك المسلمين وأمرائهم، مما كان سببا في فشل كل الجهود التي بذلت لإحيائها وإعادة منصبها، حتى لقد اضطر الزعيم الهندي المسلم شوكت علي إلى نفي ما أشيع من أنه سيدعو في مؤتمر القدس الإسلامي سنة 1931م إلى إعلان عبد المجيد –آخر خلفاء العثمانيين– خليفة للمسلمين ذا سلطة روحية فقط، وذلك حين تبيّن معارضة كثير من المسلمين في ذلك، وبعد أن عارضته فيه مجلة (نور الإسلام) التي تمثل الأزهر.[38]

يبدو أن نهاية مؤتمر الخلافة كانت غامضة ولم تؤد إلى نتائج ملموسة ومواقف واضحة بعد ما كثرت النزاعات بين أعضائه وتعددت اتجاهاتهم، فمنهم من بقي متمسكا بخلافة عبد المجيد (1922-1924) وطالب بإرجاعه إلى منصب الخلافة، وبعضهم الآخر نادى بخلافة الشريف حسين وطرف ثالث عمل على تحقيق بيعة الملك فؤاد لا سيما العلماء المصريين.

ج– نظرته لمستقبل الخلافة وشروطها:

بالتوازي مع مقاومة المنار العنيفة لأفكار علي عبد الرازق الواردة في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، عمل رشيد رضا بهمة من أجل إحياء الخلافة من جديد، ومن هنا كان الرجل عضوا نشطا في مجلس إدارة اللجنة المنظمة لمؤتمر الخلافة، وفي اللجان الفرعية للمؤتمر، حيث قدّم مذكرة إلى مؤتمر الخلافة، عبّر فيها عن أفكاره واقتراحاته إزاءها، ذاكرا الشروط والضوابط الواجب توفرها في نظام الخلافة الإسلامية المناسب لهذا العصر، والتي يجب توفرها في هذا النظام، وهي على النحو التالي:

أولاً: ألاّ يستطيع الخليفة أن يستبد بالأمر إذا زينت له نفسه ذلك.

ثانيا: أن يكون مستجمعًا للشروط الشرعية حتى لا يكون لأحد زعماء المسلمين عذر في رفض بيعته، أو استحلال عصيانه، وذلك بإنشاء مدرسة يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعًا ولشروط القضاء الشرعي.

ثالثا: أن تبنى الأحكام ونظم الدولة في مملكة الخلافة على التشريع الإسلامي بنصوص الكتاب والسنة القطعية الجامعة بين العدل والرحمة والمساواة الصحيحة، وبالاجتهاد في غير القطعي الذي مداره على درء المفاسد، ومراعاة المصالح، واليسر ورفع الحرج، وإباحة الضرورات للمحظورات، مع تقديرها بقدرها، وغير ذلك من القواعد العامة الصالحة لكل زمان ومكان[39].

رابعا: أن يكتفي من الشعوب الإسلامية غير الحرة المستقلة في أمرها، ولا القادرة على إتباع سلطان الخلافة في أحكامها، بأن تكون مرتبطة بمقام الخلافة في شؤونها الدينية كدعاية الإسلام الدينية المحضة، والدفاع عنه، وصيانته من الإلحاد والتعطيل، ومن البدع والخرافات، وفي منهاج التعليم الديني، وخطب الجمعة والأعياد، وغير ذلك من التعاون على البر والتقوى وأعمال الخير البريئة من السياسة وشبهاتها.

خامسا: اتقاء كل ما يُعد عدواناً على حكومات هذه الشعوب أو حجة صحيحة لها تحملها على اضطهاد رعيتها، وقطع الصلة الروحية المعنوية بينها وبين إمام دينها الأعظم. [40]

الخلافة الأصلية حسب رشيد رضا ليست موجودة اليوم، لذلك وجب إعادة بنائها، وهذا لن يتم إلي بمرحلتين: الأولى إقامة خلافة الضرورة، والثانية إقامة الإجتهاد الصحيحة عندما يحين الوقت، ولتحقيق ذلك يجب إقامة علاقة حسنة بين العرب والأتراك، فالعرب يمتلكون اللغة العربية والمعرفة الحقيقية للإسلام، والأتراك يمتلكون السياسة والقدرة على القيادة، ومصطفى كمال رجل عظيم، لكنه لا يعرف شيئا عن الإسلام، ولو عرف الإسلام على حقيقته لكان هو الرجل المنشود. أما الشرط الأخر فهو أن يعمل العلماء والفقهاء(أهل الحل والعقد) على إقامة الخلافة، لتحقيق مصالح الأمة العامة والخاصة، لكن أين السبيل للعثور على هؤلاء، والأمة الإسلامية خاضعة للدول الأوروبية [41]

إذا تحقق هذان الشرطان فيمكن إقامة خلافة الضرورة المؤقتة بعدة طرق، كأن يبايع حكام الجزيرة العربية خليفة بينهم، أو تأخذ مصر المبادرة في تعيين الخليفة، أو يقتنع الأتراك بضرورة التخلى عن خلافتهم لخلافة أكثر جدية، أما مركز الخلافة في نطر رشيد رضا فلا يمكن أن يكون في الحجاز الواقعة تحت الحكم الأجنبي، ولا في تركيا بسبب موقف الحكومة الجديدة من الخليفة ويمكن أن يكون في الموصل التى تتوسط الأتراك والعرب والأكراد.[42]

أما الخطوة الأخرى فهي العمل على إنشاء مدرسة يتخرج منها المرشحون للإمامة العظمى، والإجتهاد الشرعي، فيتكفل بهذه المهمة حزب الإصلاح الإسلامي فيكون الخليفة الحق الذي سيبنى من جديد ذالك الحكم الإسلامي الأصيل.[43]

الخاتمة:

من خلال ما تم التطرق إليه في قضية الخلافة وآراء ومواقف الشيخ محمد رشيد رضا، توصلنا إلى الاستنتاجات التالية:

- شهدت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى حدثا جللا في ظل تقهقرها وضعفها حين أقدم مصطفى كمال أتاتورك على إلغاء منصب الخلافة، ما فتح المجال أمام النقاش والجدال بين العلماء والفقهاء ورجال السياسة من أجل شغل منصب الخليفة. ومن بين هؤلاء نجد الشيخ محمد رشيد رضا.

- يعتبر السيد محمد رشيد رضا من أهم رموز رجالات الاصلاح في العالم الإسلامي، سطع نجمه في المشرق بفضل إسهاماته الكبيرة في التفسير والسياسة والأصول والفقه وغير ذلك.

- يرى السيد محمد رشيد رضا من خلال تعريفه النظري للخلافة، بأنها مرتبطة أساسا بتسيير شؤون المسلمين الدينية والدنيوية استنادا إلى القرآن والسنة، وهو ما ذهب إليه فقهاء المسلمين وعلمائهم كالماوردي.

- يرى الشيخ محمد رشيد رضا بأن الخلافة العثمانية القائمة هي خلافة مشروعة وجب طاعتها وإعلان الولاء لها، كونها جامعة للمسلمين وموحدة لكلمتهم في مواجهة الخطر الصليبي الغربي، رغم إقراره بضعفها وتهاونها الكبير في قضية الاسلام في سنواتها الأخيرة.

- تميز موقف السيد رشيد رضا من مصطفى كمال أتاتورك بالتقلب فبعد أن كان يمجده في أعقاب انتصاراته على الدول الأوروبية بعد الحرب العالمية الأولى، عاد ليندد بفعله الشنيع بعد قرار إلغائه للخلافة سنة 1924م، واعتبرا ذلك جريمة في حق المسلمين.

- يرى محمد رشيد رضا بأن مستقبل نظلم الحكم السياسي للمسلمين لا يكون خارج فكرة الخلافة، حيث بقي وفيا لمنصب الخليفة، كما عمل جاهدا على إحيائه من خلال

دعوته إلى عقد مؤتمرات إسلامية لذلك، واعتبر الخلافة وحدها الكفيلة بجمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم في مواجهة الاستعمار الأوروبي.

الهوامش:

1 – خير الدين الزركلي، الأعلام، ج 06، ط05، د.د.ن، 1980م، ص 361.

2 – ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939م)، ، دار النهار للنشر، بيروت، د.ت، ص270.

3 – مجلة المنار: مج 35،ج2، ص 153.

4 – محمود بطل محمد، "بواعث التجديد التربوي ومرتكزاته لدى الشيخ رشيد رضا"، مجلة أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد 40 جامعة الأزهر، مصر، ص 455.

5– محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ج1، ط1، دار القلم دمشق، الدار الشامية، بيروت 1995م ص 236.

6 – تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، تر عباس محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015م، ص 169

7 – البيومي محمد رجب، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ج1، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت، ط1، 1995م، ص243.

8 – حوراني، مرجع سابق، ص 272

9 – العدوي أحمد إبراهيم، رشيد رضا الإمام المجاهد، سلسلة أعلام العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.، ص 180

10 – تامر محمد محمود متولي: منهج الشيخ رشيد رضا في العقيدة، ط 1، دار ماجد عسيري، المملكة العربية السعودية، 1425هـ/ 2004م، ص 783-784.

11 – محمد رشيد رضا، الخلافة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر،2013، ص 14.

12 – حوراني، مرجع سابق، ص 288

13 – محمد رشيد رضا، "الوحدة العربية"،المنار، مج 3، ج 6، غرة محرم 1318 هـ الموافق لـ 30 أفريل 1900م، ص 122.

14 – محمد رشيد رضا، "فتاوى المنار"، المنار، مج 16، ج 12، 29 ذي الحجة 1331 هـ – الموافق لـ 29 نوفمبر 1913م ص 900-902.

[15] – محمد رشيد رضا، "مدنية العرب"، المنار، مج 03، ج 13، 11 ربيع الأول 1318 هـ- الموافق لـ 08 يوليو 1900م، ص ص 290-291.

[16] – مصدر نفسه، ص 41.

[17] – بن جلول هزرشي، "الشيخ محمد رشيد رضا والوحدة العربية"، أنسنة للبحوث والدراسات، ع 09، جامعة زيان عاشور الجلفة، جوان 2014م، ص 237.

[18] – محمد رشيد ضا، "المسألة العربية"، المنار، مج 20، ج1، 1 شوال 1335هـ – الموافق لـ 30 يوليو 1917م ص 44-45.

[19] – حوراني، مرجع سابق، ص 288.

[20] – هزرشي، مقال سابق، ص 237-238.

[21] – مرجع نفسه، ص 247.

[22] – وجيه كوثراني، الدولة والخلافـة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1996م ص 06.

[23] – محمد رشيد رضا، "الانقلاب التركي الجديد"، المنار، مج 23، ج9، 30 ربيع الأول 1341 هـ – الموافق لـ 19 نوفمبر 1922م، ص712-713.

[24] – محمد رشيد رضا، مؤتمر الصلح بين الترك وأوروبة في لوزان، المنار، مج 24، ج2، 30 جمادى الآخرة 1341 هـ – الموافق لـ 16 فيفري 1923م، ص 145-146.

[25] – سليمان بن صالح الخراشي، كيف سقطت الدولة العثمانية، ط1، دار القلم للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1999م، ص 84.

[26]– محمد رشيد رضا، "الانقلاب الديني والسياسي والاجتماعي في الجمهورية التركية"، المنار، مج 25، ج 4، القاهرة، 30 رمضان 1342 هـ – الموافق لـ 04 ماي 1924م، ص 273-299.

[27]– رضا، الانقلاب...،مصدر سابق، ص 280.

[28]– محمد رشيد رضا، "أنباء عن العالم الاسلامي"، المنار، مج 28، ج 8، 30 ربيع الآخر 1346 هـ – الموافق لـ 26 أكتوبر 1927م، ص 635.

[29]– محمد رشيد رضا، "الحقائق الجلية في المسألة العربية"، المنار، مج 22، ج 6، 29 رمضان 1339 هـ- الموافق لـ 06 يونيو 1921م، ص 474.

[30] – مراد قبال، "قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي المنار (1898-1935م) والشهاب (1929-1939م) –دراسة مقارنة–" ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 02، 2017-2018م، ص 683.

31 – مرجع نفسه، ص 684.

32 – محمد رشيد رضا، "الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام بل دعوة جديدة إلى نسف بنائها وتضليل أبنائها)"، المنار، المجلد 26، الجزء 2، ذو القعدة 1343هـ– يونيه 1925م، ص 100.

33 – رضا، الإسلام ...، مصدر سابق، ص 104

34 – قبال، مرجع نفسه، ص 692-693.

35 – محمد رشيد رضا، "مؤتمر الخلافة"، المنار، مج 25، ج 7، ربيع الأول 1343هـ-أكتوبر 1924م، ص 532-533.

36 – قبال، مرجع سابق، ص 696.

37 – مرجع نفسه، ص 699.

38 – مرجع نفسه، ص 998- 699.

39 – محمد رشيد رضا، "مذكرة مقدمة إلى مؤتمر الخلافة العام في مصر القاهرة"، مجلة المنار، مج 27، ج 02، شوال 1344هـ-ماي 1926م، ص 143.

40 – مصدر نفسه، ص 144.

41– حوراني، مرجع سابق، ص 289-290.

42– مرجع نفسه، ص 291.

43– مرجع نفسه، ص 292.

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820
ASJP Algerian Scientific Journal Platform
مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02 | ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م | الصفحات: 281–316

الحيوان في الإيالة التونسية خلال النصف الثاني من القرن 19: محاولة أوّليّة لتأسيس مدوّنة لأنواع الحيوانات وأسماءهم. 1. الماشية

Animals in the Tunisian province during the second half of the 19th century: a preliminary attempt to establish a code of animal species and their names. 1. Cattle

محمد البشير رازقي *
أستاذ مساعد بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بجندوبة (تونس)
Rezgui.medd@gmail.com

معلومات المقال
تاريخ الإرسال
2022/04/09
تاريخ القبول
2022/06/27
الكلمات المفتاحية:
مدوّنة، تاريخ الحيوان، البلاد التونسية، القرن 19، الماشية.

الملخص:
احتلّ الحيوان مكانة مهمّة في التاريخ البشري سواء على مستوى الحياة العامّة الحيّز الخاص . وقد شكل تاريخ الحيوان جزءا مهما من تاريخ البلاد التونسية حيث شغل العامة والعلماء، حيث صنّفت عدّة كتب في الفترة الحفصيّة عن الحيوان وأنواع وطرق صيده وفوائده . والرواية الشفويّة تبرز لنا أهميّة تملّك الحيوان لدى الفاعل الاجتماعي حيث أنّ "...الخيل والابل هم خير الكسيبة" . وقد عُدّ تملّك الحيوانات من أهمّ الأشياء التي يحرص عليها الفاعل الاجتماعي خلال الفترة المدروسة خاصّة الماشية . سوف نحاول في هذا المقال الشروع في تأسيس مدوّنة للحيوان في الإيالة التونسية خلال القرن 19 مع التركيز في هذا العمل الأوّلي على الماشية، وقد اعتمدنا وثائق الأرشيف الوطني التونسي.

Article info
Received:
2022/04/09
Accepted:
2022/06/27
Key words:
Corpus, animal history, Tunisia, 19th century, cattle.

Abstract:
Animals occupied an important place in human history, both at the level of public life and the private space. The history of animals constituted an important part of the history of the Tunisian country, where it occupied the public and scholars, as several books were compiled in the Hafsid period about animals, types, methods of hunting and its benefits. The oral narration highlights the importance of animal ownership for the social actor. The ownership of animals was considered one of the most important things that the social operator is keen on during the studied period, especially livestock. In this article, we will attempt to establish a blog for animals in the Tunisian province during the 19th century, with a focus in this initial work on livestock, and we have adopted the documents of the Tunisian National Archives.

مقدمة:

احتلّ الحيوان مكانة مهمّة في التاريخ البشري[1] سواء على مستوى الحياة العامّة الحيّز الخاص[2]. تُبرز لنا الرواية الشفويّة أهميّة تملّك الحيوان لدى الفاعل الاجتماعي حيث أنّ "...الخيل والابل هم خير الكسيبة"[3]. وقد عُدّ تملّك الحيوانات من أهمّ الأشياء التي يحرص عليها الفاعل الاجتماعي خلال الفترة المدروسة خاصّة الماشية[4]. سوف نحاول في هذا المقال الشروع في تأسيس مدوّنة للحيوان في الإيالة التونسية خلال القرن 19 مع التركيز في هذا العمل الأوّلي على الماشية، وقد اعتمدنا وثائق الأرشيف الوطني التونسي.

1- أنواع الماشية وصفاتهم

1.1. أنواع البغال

نجد التزاوج بين سلالات الدواب ينتج سلالات مغايرة، فالرجل عمر بن احمد بن رابح عنده "بغلا أخضر اللون...ضاع له زمن الشتاء الفارط من هنشيره بالتلّة، وأنّ البغل المذكور نتج عنده من فرسه خضراء اللون"[5]. ومن أنواع البغال الأخرى نجد البغال الذكور مثل "بغل أخضر، بغل أدغم غضوي، بغال ذكور وإناث من زوايل (دابّة) الكوشة"[6]. وال"بغال إناث" مثل "بغال حمر قارحين، بغله خضرا قارحة، بغله خرّوبي قارحه، بغال شهب قارحين، بغله دغمه غضوي، بغله زرقا قارحه، بغله حماري من غير طبع/ بغله أحمر من غير طبع"[7]. و"بغله سوداء سنّها 6 أعوام قصيرة القامة"[8]. و"بغله زرقاء لها نقط بيض بغاربها سنّها ستّة أعوام متوسّطة القامة"[9]. و"بغله قروي"[10]. و"بغلة خرّوبيّة اللون" "[11]. و"بغله حمرا"[12]. و"بغله صفرا"[13]. و"بغلتان "إحداهما حمراء عتيله مكويّة في كتفها والثانية زرقا ذميمه"[14]. وبغل أزرق"[15]. و"بغله لونها دغما ليس بها أمارة" ومعها زوج أبغال واحده زرقه والأخرى خضراء، بغله شهباء"[16].

ونلاحظ من خلال سياق الوثائق أنّ البغال الإناث أكثرا استعمالا في الحياة اليوميّة من البغال الذكور.

2.1. أنواع الثيران

تُعدّ الثيران من أهم الحيوانات التي يحتاجها أهل الإيالة خاصّة من خلال الاستعانة بها في الحرث. ومن أنواع الثيران " ثورا أحمر اللون متوسّط في سنّه"، و ثور "حرّاث"[17]. و"ثور خرّوبي سنّه أعوام عشرة أسود القرنين وله غرّة بين عينيه أبيض أعضاءه المقدّمة تحت ركبتيه، وسبيب ذنبه ملوي"[18]. و"ثور مصفرّ أسود بكتفيه وجنبيه سنّه 6 أعوام متوسّط القامة معوجّ القرنين إلى الأرض"[19]. و"عاصي سنّه أربعة أعوام"، و"فرتول أشقر وله نقط بجنبيه سنّه 2 أعوام"، و"عجل نمري اللون سنّه 2 أعوام، ثور سنّه 6 أعوام أبيض خرّوبي الرأس والفخذين والأعضاء القدّاميّة (الأماميّة) والعضو الأيسر الداخلي، مقلّع سبيب ذنبه"، و"ثور أصفر سنّه 8 أعوام شرم الأذنين، له نقط بيض بجبهته وبأصل ذنبه وله كي نار بجنبه الأيسر، ببطنه وصدره بيض "[20]. و "ثوران أحدهما أزرق اللون وثانيهما أحمر اللون وجانباه صفر وهو أكبر سنّا من الأوّل"[21]. و" زوج ثيران حرث وثلاثة عصيان"[22]. و"ثور مستنطح (أي من عادته أن ينطح: وهي عادة سيّئة في الحيوان وتخفّض من ثمنه وتنفّر منه المشترين)"[23]. و"ثور مصفرّ أسود بكتفيه وجنبيه، سنّه 6 أعوام متوسّط القامة معوجّ القرنين إلى الأرض"[24].

3.1. أنواع الأبقار

ويعتمد الفاعل الاجتماعي بشدّة على الأبقار بسبب أهميّتها الغذائيّة لأهل الإيالة خاصّة عند توفيرها للحليب ومشتقّاته، ومن أنواع الأبقار نجد "بقره وثورا وأرخه صغيره"[25]. و"بقرتين أحدهما حمراء والأخر شهباء"[26]. و"بقرة حمراء اللون طوشة القرون ثواريه بذيلها بعض بياض"[27]. و"زوج بقر وعجله "[28]. و"أرخه زرقاء سنّها 2 أعوام"[29]، و"الأرخة" هي "عجلة، الصغيرة من ولد البقر"[30].

و"بقرة زرقاء قارحه السنّ متوسّطة القامة معوجّة القرنين ولها كي نار بجنبها الأيسر"، و"بقرة زرقاء وظهرها أشقر سنّها أربعة أعوام بدون قرون معلّمة بجنبها الأيسر، بيضا الذنب"[31].

و" بقر سود"، و" بقر عليه الطابع عل ملك مولاتنا الجليله "[32]. و"عجله بقر"[33]. " بقّاري(بقر) معروص"[34]. و رجل له رؤوس من البقر "أحدهما صفراء رباعيّة والأخرى زرقا قارحة السنّ والثالثة في سنّ الأولى وأرخى زرقاء أيضا جذعاء وعليها أزرق جذع"[35]. و " 4 ريصان بقر"[36].

4.1. أنواع الخيول

يُعدّ الخيل من أهمّ الحيوانات التي يفتخر بامتلاكها أهل الإيالة خلال القرن التاسع عشر[37]. وقد كان لأهل البلاد "ولوع بالفروسيّة ولهم في مسابقة الخيل مواكب تسمّى ملاعب يعقدها كبراء الحكومة أو كبار العمال ومن له انتساب إلى الأعراب خارج الحاضرة في إحدى الجهات المتّسعة"[38]، و"ترى الفارس في حال السباق يطلق ويعمّر مكحلته...وتارة يخترط سيفه"[39]، و"تكون إذاك طبول الحرب تعزف ومعه مزامير للعربان وذلك أعظم ألعاب الأهالي يفتخر بتعليمها ويتبادرون في إتقانها"[40].

ومن خلال الوثائق عدد كبير من أنواع الخيول من خلال "فهرسة زمام الخيل" نجد " خيل حمر مطبوعين"[41]، و" خيول ذكر، خيل إناث ، غضاوه من الخيل ذكور، غضاوه من الخيل إناث، حواله من الخيل ذكور، حواله من الخيل إناث، جدعات من الخيل ذكور "[42]. و" حصان أحمر سنّه 5 أعوام طوله ميترو و57 مصفّح أورباوي (أوروبي)"، و "حصان أخضر سنّه 4 أعوام متوسّط القامة وله جرح بغاربه وببطنه"[43]. و "حصان أخضر طوله ميترو وخمسة وخمسون، سنّه 5 أعوام "[44]. و" أربعة من الخيل برّ النصاره له"[45]. و"زوج أمهار"(جمع مهر)[46]. كما نجد "الجياد العتيقة العراب وأكثر ألوانها الزّرق أي الشّهب المشوّبة بالسواد، وبقيّة الألوان كالحمر والكميت والدّهم والشهب موجودة أيضا بكثرة غير أنها أقلّ من الأوّل، ويوجد بقلّة الملق والصّفر وهذا الجنس يُستعمل للركوب وجرّ العجلات بأنواعها والحرث"[47].

أمّا "الخيل الإناث" فنجد"فرس زرقا/ فرس زرقا حماريّة/ فرس حمره محجّله من الرجل اليسرى وبين عينيها دينار/ فرس حمره محجّله من الرجل اليمنى واليد اليسرى وسيّالتها تشرب الماء/ فرس خرّوبي بين عينيها دينار فرس حمره محجّله من رجلها اليسرى/ فرس زرقا قراحه/ فرس حمره قارحه/ فرس رباعيّة شقراء بها سيالة تشرب الماء محجّلة من التوالي/ فرس رباعيّة زرقا/ فرس حمره رباعيّة عندها دينار ومحجّلة من رجلها/ فرس شقراء قارحه عندها دينار/ فرس زرقاء رباعيّة/ فرس حماريّة ورباع محجّلة من رجليها/ فرس زرقاء على أوّل قرح/ فرس شهباء قارحه/ فرس حمراء قارحة عندها سيّالة/ فرس حمراء على أوّل قروح وبها سيالة/ فرس شقراء قراح/ فرس حمراء زيتي قارحه وبها دينار/ فر خضرا إثنيّة وبها دينار/ فرس شقرا محجّلة من رجلها اليسرى وبها وبها سيالة تشرب الماء، فرس شهباء عاطية للزروقة/ فرش شهبا أرشه/ فرس شهبه أرشه عُورًا(بها عور بعينها) من اليسار/ فرس شقرا بها دينار من اليسار/ 5 خيل إناث شهبه قارحين/ فرس حمرا رباعيّة عندها سيّالة/ فرس حمرا قارحة عندها دينار/ فرس زرقا شهبه قارحه بوجهها كيّ نار// فرس شقرا قارحة عندها دينار برجلها اليسرى لوز/ فرس زرقاء شهبه عندها دينار/ فرس حمرا على أوّل قروح وبها سيّالة/ فرس شقرا قارح/ فرس شقرا قراح ملوّزة(أي لها لوز) من يديها/ فرس زيتي قارح وبها دينار/ فرس شهبه قارح ضعيفة ظهرها مسوّس/ فرس خضرا قارح بها دبره في الغارف/ فرس شهبه قارح"[48]. " فرس زرقاء/ فرس حمرا/ فرس جدعا زرقا/ فرس حمرا جدعا/ مهره خضرا "[49]. و"فرسا متّبعة بجحش بغل"[50].

5.1. أنواع الأحمرة

يُشير محمد بيرم الخامس أنّ "الحمير... موجودة بكثرة لكنّها لا تستعمل لركوب أهالي المدن وأعيان القبائل، بل عادتهم الاستحياء من ركوبها وإنّما تُركب من عامّة الأعراب والسوقة. وتُستعمل للحمل"[51]. ومن أنواعها نجد "الحمار والحماره"[52]، و" حمار أشهب/ زوج أحمره ذكور مطبوعين/ حماره حدّه بلحه مطبوعه/ حماره حدّي وحمار أخضر/ حمار

أحد أشهب"[53]. و"حماره" أو "جحشه"[54]. والفرنسي لورس له "حماره من البهم حمراء اللون، ثلثيّة القامة"[55]. و "زوج أحمره هندي"[56]. و"أحمره مصري"[57]، والأحمرة المصريّة هي "حمير فارهة للركوب"[58]، وهي أفضل أنواع الحمير.

6.1. أنواع الأحمرة

يُعتبر تواجد الحصان في البلاد التونسيّة قديم جدّا، وقد احتلّ مكانة متميّزة في تمثّل أهل البلاد إلى الحيوانات وأنواعها[59]. من أنواع الأحصنة نجد" حصان أصيل"[60]. و"حصان أصفر"[61]. و" الحصان الجبالي"[62]. ومن خلال "تقييد دواب الحانبه المعمور" نسجّل "حصان أحمر ثني/ حصان حماري رباع/ حصان أخضر قارح/ حصان أحمر سفاري رباع/ حصان أحمر رباع/ حصان أزرق رباع/ حصان أشقر رباع/ حصان أزرق قارح/ حصان أخضر / حصان أزرق قارح / حصان رباعي حماري/ حصان رباع أزرق/ حصان رباع أحمر/ حصان أحمر محجّل من التوالي/ حصان أحمر صمّ/ حصان حماري مقطوف الأذن اليمنى/ حصان أشقر بين عينيه بياض/ حصان أحمر رباعي محجّل/ حصان أشقر بين عينيه سيّالة/ حصان أزرق حماري/ حصان أزرق / حصان أشهب رباع/ حصان أحمر صمّ رباع/ حصان أحمر بصفُورة رباع/ حصان أشقر بلّومي/ حصان أحمر صمّ بين عينيه بياض/ حصان حماري/ حصان أحمر محجّل/ حصان أخضر/ حصان رباع أزرق/ حصان رباع أزرق سواد/ حصان أزرق حماري رباع/ حصان أحمر بشقوره/ حصان أزرق حمار/ حصان أحمر محجّل/ حصان أشقر محجّل/ حصان أحمر زيتي/ حصان أحمر قارح مهر باشا محجّل من ثلاثة/ حصان أحمر قارح محجّل من اليمين التالية/ حصان أزرق قارح محجّل من الثلاثة حصان أصفر قارح/ حصان أحمر لرباع محجّل الإثنين الأيسرين/ حصان أزرق رباع محجّل من رجله اليسرى/ حصان أشهب غالب للزروقة/ حصان زيتي قارح/ حصان أشقر بلّومي/ حصان أخضر مهر باشا/ حصان أزرق حماري/ حصان أشقر من غير طابع / حصان أحمر محجّل من رجله اليسرى ذو دينار قارح/ حصان أحمر صمّ له بياض بعينه

قارح/ حصان أحمر زيتي قارح/ حصان رباع أزرق حماري له بياض بين عينيه/ حصان أزرق رباع/ حصان أحمر رباع محجّل من رجليه/ حصان أحمر رباع له سبيّالة ومحجّل من الثلاثة حصان أزرق رباع ملوّن من يديه/ حصان أزرق على أوّل قروح/ حصان أشهب على أوّل قروح/ حصان أشهب قارح ساقاط من يديه/ حصان أشقر قارح له دينار ومجرّد من رجليه/ حصان أخضر صمّ قارح/ حصان أخضر قارح له سيّالة/ حصان أحمر مشتري على يد أمين المركاض"[63]. و"حصان حماري / حصان أزرق/ حصان أشقر بلّومي"[64]. و" حصان أزرق حماري/ حصان أشقر له سيالة تشرب الماء/ حصان أحمر زيتي/ حصان أصفر/ حصان أزرق حجر واد لأمير آلاي محمد وديك "[65]. و"حصان أشقر له ديقار"[66]. و"حصان أشهب بزروقه"[67]. " حصان أحمر أشقر/ حصان أحمر زيتي بلّومي/ حصان أزرق حماري"[68]. والسنيور مانويل قارسيا له حصان "عمره أربعة أعوام ومعتدل القدّ ولونه وشعر عنقه غامض وهو غير مصفّح"[69]. و "حصان أزرق اللون قارح السنّ"[70]. و" حصان أزرق حماري/ حصان أشقر وبغله شقراء"[71]. و"الحصان الجبالي"[72].

7.1. أنواع الغضاوة

من أنواع الخيول الغضاوة نجد "غضاوه من الخيل ذكور: غضوي أشقر محجّل، محجّل من رجله اليسرى تابع لأمّه أوتي به على يد سي محمد عريف إنتاج عام 1293"[73]، والدولة تقوم بإنتاج حيواناتها وتحافظ على السلالات التي تريدها.

وأيضا "غضاوه من الخيل إناث: غضويّة حمره محجّله من رجلها اليسرى، غضويّة خضره محجّله من رجلها اليسرى بين عينيها سيّاله تشرب بالماء، غضويّة خضراء لها دينار ومحجّله من رجلها اليمنى، غضويّة حمّاريّة، غضويّة عندها دينار ومحجّله من رجلها اليسرى، غضويّة زرقاء عندها دينار، غضويّة من إنتاج 1292 ، غضويّة من إنتاج 1292 صارت حوليّة"[74].

8.1. أنواع الخيل حسب السيرورة العمريّة

احتلّ الخيل موقعا مهمّا على مستوى الحضارة الانسانيّة[75]. ونلاحظ خلال القرن التاسع عشر تنوّع التصنيفات التي تمّ التعامل بها مع الخيول مثل نواع الخيل وسلالته وخصائصه الجسديّة في البلاد التونسيّة[76] وفي أماكن أخرى مثل أوروبا[77]، وفي المغارب، مع الحرص على جودة السلالات والسعي إلى تحسينها[78]. ومدوّنتنا المصدريّة تُعيّن اسم خاص لكلّ مرحلة عمريّة للخيل مثل"الحولي" والغضوي والجدع"، ونجد في أحد الدفاتر "حْوَاله من الخيل ذكور: حولي حماري، حولي أخضر له دينار محجّل من رجله اليسرى، حولي حماري به سيّاله، يضاف المنتقلين من الغضويّة لحول العام عليهم، يطرح من ذلك ما انتقل للرباعيّة"، وهذه التسميات مرتبطة بسنّ الدابّة، يطرح ما انتقل للجدعيّة، يطرح ما بيع لعدم صلوحيّته"، أي أنّ عمليّة الغربلة والتصفية تقع في كامل مراحل نموّ الدابّة وخاصّة كل عام وتحاول الدولة أن تتحصّل في الأخير على السلالات القويّة والجيّدة[79].

وأيضا "حواله من الخيل إناث: حوليّة حمرا محجّلة من التوالي وبها سيّالة تشرب الماء، يضاف حواله المنتقلين من الغضاوه، يطرح ما انتقل من الحوليّة إلى الجدعه، يطرح ما بيع لعدم صلوحيّته"[80]. و"حولي أزرق من الخيل" ونلاحظ أنّ مصطلح حولي لم يقتصر على الأبقار، بل شمل هنا الخيول، ويمكن أن يشير إلى الدابة الصغيرة التي عمرها عام واحد أي حَوْل واحد[81].

9.1. أنواع الجدعات

"جدعات من الخيل ذكور: جدع أحمر ثني/ جدع أحمر محجّل من رجله اليسرى بين عينيه دينار/ جذع أحمر محجّل من التوالي وله سيالة تشرب الماء/ جذع أخضر قارح وظهره أحرج/ جدع حماري/ جدع أزرق"[82]. "جدع أحمر/ جدع أزرق "[83].

"جدعات من الخيل إناث: جدعة حماريّة بين عينيها دينار/ جدعه حمره محجّلة من رجلها اليمنى/ حدعه حمره عاطيه للزروقه/ جدعه حمره محجّلة من رجلها اليسرى"[84].

نقول هنا أنّ تصنيف الخيل يعتمد على جودة السلالة، أيضا نجد تصنيف مرتبط بسنّ وعمر الخيل، فهي تنتقل من "الغضاوة" وهو الصنف الأصغر عمرا، ثمّ لما تصل لسنّ العام أو الحَوْل تسمّى "حُولِي" والجمع "الحواله"، ثمّ تصل الدابّة إلى صنف "الجدعات" وهي جمع لمصطلح "جدع"، في المرحلة العمريّة الأخيرة يطلق عليه مصطلح "خيل" فقط. تبقى التقسيمات الفرعيّة مثل "غضاوة اناث" أو "جدعان ذكور". والمهمّ أنّ هذه التصنيفات العمريّة لا يطلق على صنف الخيل فقط، بل ينطبق على الأحمرة والأحصنة[85].

10.1. أنواع الإبل

تعتبر الإبل والجمل من الحيوانات المهمّة التي اعتمد عليها الفاعل الاجتماعي خلال القرن التاسع عشر بالبلاد التونسية[86]، حيث يتمّ الاعتناء به عن طريق تغذيته ووسمه وجزّ صوفه ومعرفة أمراضه وإتقان مداواتها، والجمل بالمقابل يساعد في التجارة وفي نقل الأثاث الثقيل وفي الفلاحة خاصّة في الحرث وفي الدّرس وفي العمل في الطواحين ومعاصر الزّيت وسحب المياه من الآبار[87]. نجد في دفتر "بيان حساب إبل مطبوعة بخزنة الدولة العليّة." أنّ إبل الدولة خلال الفترة المدروسة تحت مسؤوليّة "قايد العزيب"، ومن أنواع الابل "نياق كبار"، و"نياق جدعان السنّ"، و" زوج بكاري أولاد لبون إناث"، و"جمل كبار قارحين السنّ"، و " بعير رباع السنّ"، و" 11 حقّ ذكور السنّ"، و 18 قعدان أولاد لبون، 22 ناقة رباعيّة السنّ، 6 بكاري جدعان السنّ، أجمال ربعان السنّ، جدعان ذكور، حقان ذكور"[88]. و"ناقة"[89]. و"ناقة متبوعة"[90]. و"جملا أحمر اللون سداسي(أي ستّة سنوات) السنّ"[91]. "قعودا/ 3 جمال اثنين صفر اللون، أحدهما قارح السنّ والثالث أزرق اللون قارح السنّ، وزوج ثيران، وعجل إنتاج العام الفارط"[92].

ومن أنواع الجمال أيضا نجد في "زمام مخاليل" : "28 مخلول...من غير طابع"/ "ناقه قارحه صفرا التي وجدت ضايعه...من الإبل القديمة ودخلت في جملة الإبل"/ 127 ناقه كبار/ 22 بعير ربعان السنّ/ 6 بكاري جدعان السنّ/ 43 جملا ربعان السنّ/ 3

حقاق (أو نقاق) ذكور/ 44 ناقة كبار/ 13 جمل ربعان السنّ/ 3 حقاق ذكور/ 44 ناقه كبار/ 13 جمل ربعان السنّ"[93]. "جمل قارح"[94]. ضاع له "جملا أتان"[95]. و"ناقة حمرا اللون/ جملا أشقر اللون فاطر السنّ"[96].

كما يتمّ الاعتماد على مميّزات جسديّة لتعيين أعمار الأبل خاصّة حسب أسنانها حيث "الثلث: البعير إذا انكسرت أنيابه، والنّاب: النّاقة المسنّة، والفصيل: ولد النّاقة إذا استكمل سنّة وفصل عن أمّه، والفارض: الحيوان إذا كبير، والدّاجن الألوف، الكبش الحوري: الفحل إذا كان في التناقص، الضالع: الحمل غير القادر على الحمل، والقارح: ما استتمّ الخامسة وسقطت سنّه التي الرباعيّة ونبتت مكانها نابه"[97].

10.1. الضأن والماعز

تعتبر الماشية من أهمّ الحيوانات التي يعتمد عليها سكّان الإيالة[98]، فالماشية توفّر اللّحم والحليب والصّوف. ومن أهمّ الماشية نجد و"عنز"[99]، أو" معزتين مالطي"، و"نعجه"[100]، و"تسعة نعاج وزوج فحوله"[101]. و"شاة ضأن"[102]، و" ثلاثه أشياه من الضّأن وفحل من الضّأن"[103]. و"كبش"[104]. و"علّوش"[105]. و"برشني"[106]. و"بركوس"[107]. و "ذكر حيوان اسمه أتاس مندارينه"[108]. و"بركوس"[109]. أو "بركوس غنم"[110]. ونشير إلى أنّ قطيع الماعز يطاق عليه اسم "جلبه معيز"[111].

2- الماشية والأدوات

1.2. أنواع البرادع والسّروج والركّابيّة

عند ركوب الدواب يعتمد الفاعل الاجتماعي على مجموعة من الأدواب ليسهّل ركوبه وسيطرته على الدابة، مثل حالة "حصان عليه بردعه وبرأسه لجام وعلى البردعه ركاب"[112]. ونجد أنّ "السّرج" من أهمّ هذه الأدوات، ومن أنواعه "بغله بسرجها سوري"[113]. و"سرج وألباد من غير ستاره وأركبه بالفضّة"[114]. و"سرج موبّر...عذار حرجه حرير متموم...لشيخ

سي حميده بن خوجه القاضي الحنفي"[115]. و"سرج موبّر بالصارمه متموم بركاب"[116]. و"سروج قدم عمل برّ النصاره"[117]. و"سرج عمل باريز"، و"سرج مطروز عمل برّ النصاره"، و"سرج سوري مطروز بالصارمه حرج ذهب"، وسرج متموم بطبنجانه ذهب، وسرج مطروز عربي"[118]. و"سروجات جمال"[119]. و"سرج موبّر متموم بالدبر والعذار والبشت والقبروات بالصارمه والعدس ... للآلاي أميني ابننا العربي ابن الفقيه"[120]. و"سرج متموم ستاره موبّر بالمسطره والنوّاره صارمه والبشت بالفضّة عدى الدير والخدود والقبروات والدير والخدود والقبراوات جلد كوساله مكسوّة بالفيلالي لركوب حرج: جميع إحسان البينباشي ابننا مصطفى بن إسماعيل"[121]. و" سرج للمعظّم سيّدنا مطروز بالصارمه، وسرج مطروز لمصالح الهديّة المتوجّهة لإسلامبول وشبته بالفضّة"[122].

ومن أنواع الرّكّابيّة فنجد "ركّابيّة بحرجها شريط مكعّب بالفضّة وزربيّة لسي حسين باي/ ركّابيّة متمومه بالشريط الفضّة لسي سليمان بن عيسى/ ركّابيّة موبّر وزربيّة ولجام وجبّاد مطروز وخرج ثلاثين لسي محمد بن فرحات/ ركابيّة موبّر صفرا(ء) مطروزة وحرجها شريط وزربيّة بالفضّة/ ركّابيّة صغيرة وموبّر وحرجها شريط فضّة بزربيّتها عمل برّ الترك/ ركّابيّة موبّر بالخدود والجبّاد موبّر متمومه/ ركاب قروي حديد ونسعه وحزام/ ركّابيّة بحرجها حرير/ ركّابيّة مطروزه بالصارمه وزربيّة برّ الترك للطاهر بن حسن/ ركّابيّة بالشريط فضّة/ ركّابيّة بالشريط مكعّب"[123]. و بغله "عليها ركّابيّة فيلالي حرجها تام وركاب قروي وحزام"[124]. و"بغله عليها "ركابية مصري "[125].

ومن أنواع البرادع نجد"برادع قروي/ برادع مجلّدين بالكعكه/ برادع بلدي/ برادع مستعمله للشوّاش/ برادع لجمال نواعر باردو/ برادع للسقّاية/ برادع بلدي للعدول"[126]. "برادع بهّامي وجه كلّ واحده(أي كلّ بردعة) عديله والوجه والبطان مختّم/ بردعه واحده بالتفر لبغلة حسن العيّاش/ برادع جدد مجلّده بالضرف، برادع جد وجهها عديله وبطانها مختّم/ بردعه حمامجي مجلّده بالضرف لحصان مشك الآلاي الخامس/ برادع لخيل الكرطونات/ برادع

لأحمرة الصرب"[127]. و"برادع حمّامي للمشكّ/ برادع بلدي"[128]. و" بردعه بلدي بالكعكه مجلّده بالبطانة"[129]. و" بردعتين بهّامي"، و"بردعه بالكعكه لبغلة العزري وحق حزام لهما"[130]. كما يتمّ أحيانا استخدم الزربيّة أو "الطرحة" مع البردعة أو مع السّرج ومن أنواعها "زربيّة المعدّة لركوب الخيل "[131]، و"طرحات سروج الخيل"[132]. و" عشرين طرحه ألباد عربي ألوان مكسوّة بالجلد الغدامسي لسروج خيل فرغول ضبطيّة الحاضرة"[133]. و" و"زربيّة ركّابيّة عمل برّ الترك "[134]. و" طرحه لبد عربي"[135]. و"زربيّةعمل برّ النصاره"[136].

ونحتاج لتركيب البرادع والسروج والركابيّات لأنواع من الخيوط للتخييط و" صرايم بالسراعات والأدمغه، وحلق حديد، وسيور أحزمه"[137]. و"قنطارين خيط شعر لتخييط البرادع بالقصبة"[138]. و "أحزمه خيط عمل سروج الخيّالة"[139]. ويتمّ حشو البردعة بالتين أو بال"فليج"[140]، وغلاف البردعة يُصنع بجلد الماعز[141]. و"لتصليح البرادع" يُستخدم " طعمه صوف"[142].

ويمكن للإنسان أحيانا أن يركب الدابّة بدون سرج أو بردعه، لكن هذا الفعل مخالف للذوق العام، بل يصبح صاحب الفعل مشكوكا فيه من قبل مجلس الضبطيّة، ويُتّهم بأنّه سرق الدابّة. لأنّ العادة جرت أنّ صاحب الدابّة عندما ينزل من فوقها يزيل عنها السرج ويدخله معه للمنزل، من هنا نجد رجلان "وجدهما الفرغول...راكبان على حصان ملط(بدون سرج "[143]. وآخر "وجده فرغول الضبطيّة راكب على حصان ملط"[144].

2.2. أنواع المخالي

إلى جانب البرادع نجد الدواب تعتمد كثيرا على المخالي. والمخلة هي أداة توضع فيها "العلفة" أي الأكل وخاصّة الحبوب للدابّة وتربط حول فمها وتضلّ تأكل منها. وهذا ما نجده في بعض الوثائق مثل مخله بالشعير"[145]، أو "حصان...واقف يعلف بمخلته"[146]. ومن أنواع المخالي نجد " مخله خيّالي شعر"[147]. و" مخله شعر كبار خيّالي"[148]. و"مخالي

كبار، مخالي سداري"[149]. و"400 مخله شعر كبار كلّ مخله تحمل 3 أصواع[150]. و"مخالي كبار بالعناج شعر لمصالح مهر باشا"، و" مخالي صغار"[151]. و"مخله جدد قماش فلّ "[152].

2.2. وسائل المسك والسيطرة على الدابّة

تحتاج الدواب لأدوات مختلفة لحُسن السيطرة عليها مثل "لجام"[153] للسّيطرة عليه والتحكّم فيه، واللّجام عادة ما يكون معه "صراع"[154]. ومن الطرق المعتمدة أيضا للسيطرة على الحيوانات نجد "علي بن محمد الدريدي مار وبيده ثور موثوقا من قرنه"[155]. وبالنسبة للثور نستخدم أيضا "خنيقات ثور من عمل تستور"[156]، وللبقر "12 مداور متمومين للأراخي على يد باش سايس"[157]. وتعتمد عدّة تقنيات لتوثيق الدواب، مثل رجل لديه فرس "مكث بين رجليها ليفكّ قيادها"[158]. ونجد ثورا "أوثقوه من رأسه وعرقبوا رجليه"[159]. ومن طرق السيطرة على الحيوانات خاصّة الهائجة، نجد مثلا الحسين بن محمد القوبنطيني "له ثور أراد الفرار من فندق البقر، فلمّا أراد الخروج عمد إليه ورما عليه حبل كان بيده، فأصاب الحبل قرنيه، فصار الثور يجري والنفر المذكور يتبعه ورأس الحبل بيده"[160].

كما استعمال "السّوط" للتحكّم في الحيوانات خاصّة الدواب[161]، وفي وثيقة أخرى نجد "خمسة أسواط متاع خيل"[162]. ومن الأدوات الأخرى المستخدمة للسيطرة على الدواب نجد " حمار بقلادته"[163]. والمالطي بن فرانسيسكو له "حصان...وبعاتقه قلاده بالجلجل ومغله"[164]. ورجل"ضاع له حمار وشدّانية فيه"[165]، ويُستخدم"حديد خيّالي بسلسلتها"[166]. و" مقايد، أنصاف رتع، شكالات، جبّادات"[167]. ونشير هنا أنّ "الرتع" و"الشكال" يتمّ بواسطتهم ربط قدمي الدابّة الأماميّة أو القدمين الخلفيّتين، أو قدمين بالخلاف أي واحدة أماميّة وأخرى خلفيّة للتحكّم في جموح الدابّة. ونجد أنواع مختلفة من الرّتع مثل و"رتعة شعر بأحجنتها شعر"[168]. و"رتع كبار من عشرة أحجنه شعر"[169]. ومن أنواع "الشكالات" نجد "شكال شعر"[170].

ومن الأدوات أيضا "سلاسل نحاس للبغال"[171]، ونجد رجل معه "فرس وحديد لوثاقها"[172]. و"حدايد متاع زوايل "[173]. و " مقايد شعر"[174]. و"مقوده شعر خيّالي""[175]، و"مقودات قرنب "[176]،و "شبت خيّالية"، و"جبّاد شعر"، و"أحجنه شعر، "[177]. و"زوج مجادل لمقود خيل القربصون"[178]. و "حزام شعر لزايلة سي صالح"، و"جبّاد مطوّق بالفيلالي ورأس لجام حرير"[179]. و"لجام عربي، وعناجات شعر"[180]، و"لجام ملبوس للبغله "[181].

ونجد في وثيقة " حبل شكايم/ حبل مقوده/ 15 غشا(ء)"[182]. تُعدّ "الشكيمة" وجمعها "شكايم" من أهمّ الطرق للسيطرة على الدابة، حيث تربط الشكيمة في عنق الدابّة وتمرّ عبر الفمّ وتحيط به، والشكيمة تستخدم عادة مع البغال والحمير. أمّا "الغشاء" فهو غشاء من الجلد يوضع على جانبي عيني الدابّة لكي يسهل التحكّم في مسيرها ولا تنظر على جانبيها. أمّا "المقايد" أو "المقودة" فهي للسيطرة على الدابّة ويمكن أن تصنع بخيوط الحلفة أو ب"قرنب كتّان"[183]. ولكلّ مقودة طول مضبوط، حيث نجد "مقايد لخيل الأمشاك وخيل الجرنال، بحسب كلّ مقوده 3 قامات وثلث قامه"[184]. وفي مقام آخر نجد أنّ طول المقودة يعادل مترين حيث نجد في أحد الوثائق "128 قامه قرنب من برقاضتين لعمل 17 مقايد"، أي طول القرنب الواحد الذي تحتاجه لصناعة مقودة هو 128 قامة مقسومة على 17=7.5 قامة، والقامة الواحدة تعادل 4.5 متر، أي أنّ طول القرنب الواحد الذي تحتاجه الدابّة في حدود 4.5 متر، وعندما يطوى على اثنين بحكم أنّه كما ورد في الوثيقة "من برقاضتين"، فإنّ طول المقود هو 2.25 متر[185].

وتستخدم أداة "غمّاضات" أو "غمّاضة" التي توضع على عيني الدابة لكي لا تصاب بالدّوار حين العمل عليها في الطّاحونة أو الناعورة[186].

3.2. أدوات الأكل

يتمّ استخدام مجموعة من الأدوات عند اطعام الحيوان ومنها "حق صاع لكيل العلفه"، و "رؤوس حبال لجرّ التبن"[187]. والعلفة يتمّ وضعها أساسا في "معلف"[188]، وفي أحد الوثائق نجد "معالف حلفه كبار حمل الواحد نصف قنطار تبن"[189].

4.2. أنواع القرنب

نحتاج للقرنب أو الحبال عند تعاملنا مع الحيوان في عدّة مواضع، مثل توثيق الحيوان وربطه في مكان معيّن، أو لصناعة "المقودة" أو "الشكيمة". ومن أنواع القرنب نجد " قرنب من برقاضتين لعمل مقايد"[190]. و " قرنب من برقاضتين ونصف يداك، وقرنب من 4 براقض لعمل رتع وشكامات وجبابد، "[191]. و"قرنب كتّان لعمل مقايد"[192].

3- الماشية وأساليب التملّك

1.3. الوسم أو "الكيّ"

من أهمّ تجلّيات الثقافة الماديّة عند الحيوانات وخاصّة الدواب هي تقنية "الوشم" أو "الوسم"، وهذه الطريقة تُتبع عن طريق الأفراد أو الجماعات أو الدولة لكي توسم كلّ دابّة ويعيّن صاحبها تجنّبا لاختلاط الحيوانات، وسهولة إيجادها عند ضياعها وارجاعها لصحابها[193]. نجد "فرغول الضبطيّة وجدوا حصان هامل قرب باب سعدون مطبوع، أتوا به"[194]. ونجد في موضع آخر جمالا تحمل طابع مالكها أي "ستّة جمال بيد جمّال صفاقسي عليهم طابع علي الساسي"[195]. ورجل "ضاع له حصانه مطبوع"[196]. أيضا "اشتكت المرأة صالحه...بالطيّب بن صالح الجزّار مدّعي عليه أنّ والدتها مارّة على فندق البقر وهو يطبع في ثور، فخرج الثور فارّا من لذع النار فصادف والدتها طيّحها"[197]. و"محمد بن نوّار الرياحي الحانبه بوجق تونس...له حصان مطبوع للبايليك"[198]. والضبطيّة وجدوا جملا ضائعا "أتوا به فإذا به مطبوع طابع ملك سيّدنا دام عزّه....أرسل الجمل لباردو المعمور"[199]. و"حصانا مطبوعا بطابع المعبّر عنه بمهر باشا"[200]. و"جمل عليه طابع الدولة"

و"جمل عليه طابع البايليك" وجدا ضائعين بالغابة وتمّ إرسالهم إلى فندق باب الخضرا وصاحب الفندق أخبر المجلس" وقد "أوذن بإرسال الجملين لجناب المولى الوزير الأكبر...خشية ضياع الجملين هناك"[201]. وحصان على ملك صبايحي بوجق الغرابه "وهو أشهب اللون قارح السنّ مطبوع من اليمين"[202].

و"طبع الدواب" يعدّ من أهمّ آليّات ودلائل التملّك[203]. فمجلس الضبطيّة مثلا اشترى حصانا جديدا وأرسله لأمين المركاض "ليوضع به الطابع على العاده"[204]. ونجد بغلة في سانية الحاج العربي تابع الوزير الأكبر "مكويّة في كتفها"[205]. ونجد رجل أراد بيع جمل بسوق الجمال "وأنّ أمين السوق المذكور وجد به سمة طابع تشبه طابع البايليك فعرقله على نظرنا...بحث على الطابع، فأخبر بأنّ طابع أولاد سيدي عامر، وصدر الإذن بأنّه إذا ثبت عندنا ذلك نرفع التعرقيل عن الجمل...والجواب سيّدي أنّ سمة الطابع المذكور من جيهة اليمنى وأنّه الحروف الذي به مفسّدة ولم نتحقّقه"[206]. من هنا نلاحظ أنّ الطابع يعتبر من آليّات الرقابة خاصّة في الأسواق التي تشرف عليها السلطة وتحت عينها، من هنا يحول السارق أن يشوّه شكل الطابع لكي يخفي اسم صاحبه الحقيقي.

وتتمّ عمليّة الوسم أو الطبع في عدّة أماكن من الدابّة، وخاصّة الأماكن البارزة في جسد الحيوان. مثل "حصان أزرق قارح به طابع زاوية من اليسار"[207]. والدولة لا تكتفي بطبع شعار الدولة، أو اسم الباي، بل تطبع على كلّ دابّة رقما خاصّا بها، مثل "حصان من الخيل الخدّامة بالقشلة طبع وبه طابع مهر باشا ونومرو(Numéro)"، أي "بيان الدواب التي طبعت ووضع عليها النومرو المختصّ بها"[208]. كما يمكن طبع "نومرو فقط" بدون طبع[209]. نولاحظ من خلال دواب الدّولة أن الطابع موحّد حيث نجد مصطلح "طابع البايليك"، أمّا الرقم فهو يعيّن ويحدّد اسم القشلة أو الوجق القطاء العسكري الذي تنتمي له الدابّة، ففي أحد الوثائق نجد "حصان أحمر عليه طابع البايليك ونومرو وجق تونس"[210].

ونلاحظ أنّ لكلّ قبيلة أو جهة رقمها الخاص لتعرف دوابها عندما تضيع، مثل "حصان وجده أمين المركاض يباع بالمكان وعليه نومرو وجق الأعراض"[211]. في هذه الوثيقة ساهم الرّقم في منع ضياع الدابّة وبيعها. ويتّبع في الترقيم الترتيب التصاعدي منذ لحظة وصول أوّل دابّة للطبع، مثل "بغلة القايمقام الشاذلي باكير نومرو 1"[212].

ولا يقتصر الطابع على الدواب أي "الزوايل" بل نجده يشمل بقيّة الحيوانات مثل الأبقار، أي " عجول من غير طابع"، أو "بقر عليه الطابع عل ملك مولاتنا الجليله،عجول صغار من غير طابع"[213]، و"طابع حديد لطبع ثيران النفيضة"[214]. أو الإبل مثل "حق إبل اشتراها الأمير آلاي ابننا إبراهيم...وطبعت للخزنة"[215]. أو الماعز مثل "أجر حدّاد عن طبع... 29 معز"[216].

وعمليّة الوسم إمّا تكون فرديّة، مالك القطيع مثلا أو القبيلة تطبع دوابها وحيواناتها، وتختار الشكل الذي تريد. أمّا الدولة فهي لا تطبع إلا دوابها ودواب جنودها، وكلّ جندي عليه أن يدفع قدرا من المال لحظة الطبع مع تمتّع بعض القبال و"المخازنيّة" بامتياز عدم الطبع، مثل حالة "الأخضر بن الحاج قاسم صبايحي من وجق تونس من دار الحاج محمد المنياوي طبع فرس شقرا من غير دراهم لكونها مقيّدة على أولاد عيّار(هنا امتياز لهذه القبيلة"[217].

والطابع يمكن إتلافه أو تشويه شكله، حيث نجد المملوك الصادق بن سليمان تعيّن إلى عسكريين "لنزع طوابع منهما لتأخّرهما عن الخدمة"، والحرمان من طابع البايليك هنا يعدّ من آليّات العقاب، وترسيم لطابع يعدّ من الامتيازات التي يتمتّع بها الفرد ودليل على انتماءه للجهاز المخزني[218].

والذي يقوم بالطبع أو "بالكيّ" هو الصفايحي، الذي يقوم أيضا بمهنة تصفيح الدواب، ففي أحد الوثائق نجد "أجر صفايحي عن كيّ زوج البغال وتشفير 10 من البغال وزوج أحمره"[219]. وفي بعض الأحيان عمليّة الطبع أو بلغة الوثائق "الكيّ" يمكن أن تضرّ الحيوان،

نجد "اشتكى المالطي صالبوا...بمسعود بن عبد الله مطالبا بريالات 150 ثمن بغل سقّطه له بالكيّ"[220]. والذي يصنع الطابع هو و"الطابعجي"، والطابعجي يصنع الطابع حسب الطلب، نجد مثلا "طابع باسم القايمقام إبننا إبراهيم بعسكر الخيّالة"[221]. إذا فالطابع يصنع باسم صاحبه.

ونجد أنّ دواب البايليك لما تموت يقصّ طابعها ويسلّم للدولة، حيث نجد "كما كاتبنا جنابكم...في شأن حصان الذي اعتراه مرض، مات يوم التاريخ...كما أنّ الطابع الذي كان عليه يصل جنابكم صحبة حامل هذا الكتاب"[222]. ولما تتسلّم الدولة الطابع يتمّ تمزيقه، مثل حصان "مات ومزّق طابعه بتذاكر سيّدنا"[223]. كما يتمّ تسليم طابع الدابّة عند خروج صاحبه العسكري من العمل بسبب مرض أو موت أو عزل، "صبايحي بوجق باجة...طرح من الخدمة، وأتى بطابع وعدالة في قصّ طابع فرسه" وصدر الإذن ب"يتمزّق الطابع"[224]، أو "محمد بن ميلاد صبايحي من وجق تونس من سكّان ماطر توفّي وأوتي بطابع حصانه ومزّق في اليوم"[225].

2.3. الشراء والأسعار والتملّك

مدوّنتنا المصدريّة سمحت لنا بتحديد أثمان بعض الحيوانات في حدود سنة 1861، ومن هذه الحيوانات:

نجد أنّ ثمن البغل تراوح بين 200[226] ريال و300 ريال[227]. و الحمار بين 130 ريال[228]، و240 ريال[229]. وزوج أحمره مصري= 950 ريال[230]. وشاة من المعز= 18 ريال[231]. والكبش بين سبعة ريال[232] و15 ريال[233]. وثمن الحصان بين 50 ريال[234] و100 ريال[235]، وأجود أنواع الأحصنة يصل ثمنها إلى ألف ريال[236]. وتختلف أثمان الأحصنة حسب الجودة حيث نجد "حصان أشقر" ثمنه 125 ريال/ حصان أحمر ثمنه 150 ريال/

حصان أحمر ثمنه 130 ريال/ فرس ثمنها 100 ريال/ مهره ثمنها 115 ريال[237]. والجمل بين 150 ريال[238] و250 ريال[239]، ونادرا ما يصل ثمنه إلى 425 ريال[240]. وفرس= 300 ريال[241]. 215 ريال ثمن زوج رؤوس بقر[242]. شاة ضأن= 25 ريال[243]. ثور= 100 ريال[244]. نعجة= 25 ريال[245]. 7.5 ريال ثمن بركوس[246]. والبقرة بين 80 ريالا[247]، و300 ريال[248]. وثورين حرث= 145 ريال[249]. و"25 ريال ثمن نعجه"[250].

بالمقابل نسجّل أنّ أسعار الدواب ارتفعت كثيرا عندما نقارن ما بين سنتي 1861 و1874، فمن خلال "أثمان الخيل والبغال المشترات على يد وزير الحرب: محرّم – صفر 1291/ مارس 1874):

حصان حماري= 638 ريال/ حصان أشقر= 605/ حصان أحمر 555/ حصان أحمر بشقوره= 455/ حصان أزرق= 661/ حصان أشقر 305/ حصان أشهب= 618/ بغل أخضر= 669/ حصان أحمر= 593/ حصان أحمر= 822/ حصان أزرق= 797/ حصان أزرق= 595/ حصان أحمر= 766/ حصان أحمر= 620/ حصان أحمر= 710/ حصان أحمر= 414/ حصان أخضر= 832/ حصان أشقر= 834/ حصان أشهب= 832/ حصان أشهب= 679/ حصان أشقر بلّومي= 756/ حصان أحمر= 830/ حصان أشقر 730/ حصان أزرق= 658/ حصان أشقر= 450/ حصان أزرق= 491/ حصان أزرق= 883، ربيع الأوّل 1291"[251].

أمّا عن كراء الحمار "الزّايلة" عن اليوم الواحد فهي تتراوح بين ريال ونصف[252] وثلاثة ريالات[253]. وكراء حصان سعر اليوم 3 ريال[254]. و15 ريال سعر كراء جمل من سوسة للحاضرة، و"السعر المذكور لم يكتروا به(أي الجمّالة) لأحد إلا للعسكر مراعات فيهم"[255].

كما تحتاج الحيوانات وخاصّة "الدّواب" إلى مصاريف أخرى مثل التصفيح مثلا. وأحد الوثائق تقدّم لنا تكلفة عمليّة سنة 1861، حيث نجد ثمن تصفيح الدابة الواحدة لا

يتجاوز نصف ريال[256]، أي"تصفيح خيل الكرطونات وحصان المشكّ وأحمرة الصرب" من الآلاي الخامس[257]. 17 ريال أجر صفايحي عن 17 ريال عمل[258] و11 ريال وربع أجر حدّاد وقلفه وصاتع لعمل صفايح عن 5 أيّام[259]. ومن المصاريف الأخرى على الدواب نجد شراء المعالف والبرادع. وخلال الفترة المدروسة كان ثمن المعلف الواحد ريالين، و ثمن البردعة ريالين وربع[260]. وثمن زوج الأغشية التي تُوضع على عيني الدابّة ثلاثة ريالات وربع[261]. أمّا أدوات الحيوان المستوردة مثل السّروج فعاجت ما تكون مرتفعة الثمن مثل "سرج عمل باريز= 180 ريال"[262].

نلاحظ من خلال ثمن الحيوانات وخاصّة الدواب والمصاريف التي تحتاجها أنّ عمليّة تملّكها يُعتبر أمرا مقتصرا على ميسوري الحال.

4- أساليب وتقنيات الاعتناء بالماشية

تحتاج الحيوانات لعدد من أدوات التنظيف لحمايتها من الأمراض ، ومن هذه الأدوات نجد " كاسات "[263]. و"كاسات شعر"[264]. و"كاسات سوري"[265]. و"كاسة لسيّاسة البغال"[266]. و " محكّات"[267]، و"محكّات سوري"[268]، و" محكّات حديد،"[269]، "محكّات حديد سوري"[270]. و"محكّة خيل عربي"[271].

هذه الأدوات سواء محكّة أو "كاسة" تستخدم لتمشيط جلد الحيوان سواء في سائر الأيّام أو عند الغسل، والهدف هو إزالة الحشرات الدقيقة والأوساخ الملتصقة بالجلد. ولهذا نجد في وثيقة أخرى أكثر وضوحا: "لمخزن المراكيب: دزّينة محكّات عربي، دزّينة شيتات شعر ودزّينة شيتات حلفه"[272]. أمّا "الجلم" فهو يُستخدم لتقليص وإزالة شعر الدابّة، وفي وثيقة أخرى نجد"جلم حديد"[273].

والدواب تحتاج أيضا للتصفيح، وهنا يُستخدم "قنطا ر وربع حديد مطبوع ومسامر لعمل صفايح لخيل الرّكّاب من الخيّالة"[274]. و " قناطر بياض بوحدود" أي فحم و و"مطرقه

حديد كبيره"[275] لصناعة الصفائح[276]. حيث يتمّ تسخين الحديد بالبياض(أي الفحم) وبعد أن يلين يتم تشكيله بواسطة المطرقة الحديد.تعتمد عمليّة النظافة على التغسيل بالماء، مثل "خميّس بن مبروك العقربي وجده فرغول الضبطيّة يسحّم في خيّالي بالطريق(أي يغسل له)"[277].

ونجد عددا من الأدوية مخصّصة لعلاج الحيوانات، ففي أحد الوثائق نجد"حقّ دوا(ء) لزوايل الكرطونات"[278]. و"الخيّالة يطلبون 50 ريال "لمشترى "أدوية لخيل الخيّالة"[279]. ويوجد طبيب خاص بالحيوانات، مثل "طبيب الخيل"[280]، و"الصفايحي" يمكن أن يتكفّل بالعلاج أحيانا، نجد مثلا "أجر صفايحي عن مداواة حمار"[281]، و" أجر صفايحي عن إزالة الدم لعشرة بغال ومثلهم أحمره"، و" أجر صفايحي عن تشفير 20 دابة ما بين بغال وحمير"[282]. إذا من أنواع العلاج هو تقديم دواء، أو إزالة الدمّ. ومن أهمّ الأدوية المستخدمة مع الجمال نجد "الغسيل بالماء أو بول النوق...والطلي بالقطران، والدهن بالشحوم وزيت العرعر والتبخير(التدخين) بواسطة العديد من أنواع النباتات بالنسبة إلى الجمال المجروحة والمخصيّة، و"النّخور" وهو حقن العديد من السوائل عبر منخر البعير حتّى تبلغ البلعوم والأعضاء الداخليّة بدماء بعض الحيوانات أو الحليب أو الزبدة أو السمن المذاب"، و"تُعدّ مادّة القطران من أكثر المواد المستعملة لمداواة العديد من الأمراض الجلديّة"[283].

وتتنوّع تقنيات النظافة والتطبيب المتعلّقة بالحيوان، مثل "تشفير حمارين وإزالة دمّ لهما"[284]. وتحتاج عمليّة فصد الدم من الحيوان إلى "مخيط حديد"، أو مسّاك لفصد الدم للخيل"، أو " إبرة صايه"[285]، أو "مساسك نحاس... لفصد الخيل"[286]، أو يسمّى "مسّاك لتنحية دم الخيل "[287].

و والفلاّح يستخدم "الجلم" لقصّ صوف الأغنام كلّ سنة"[288]، و"مقصّ لترقيط الزوايل"، أي إزالة الشعر الزائد[289]، و"زوج مقصّات كبار لجزّ شعر رقاب البغال "[290]. ويستخدم

"الصفيحة" لتصفيح الدواب[291]. و"أجر تصفيح زوايل وثمن شحم لما ذكر"[292]. ونحتاج في عمليّة التصفيح لعدد من الأدوات. يجب توفّر الصفيحة، و"أمواس كبار بأيديهما حديد" ومعهم "مبرد" لتحفيف وإزالة الزوائد من حافر الدابّة، والمسامر لتثبيتها على حافر الدابّة، ونحتاج لمطرقة لدقّ المسامر في الصفيحة، ويجب توفّر "فاس بأيديها" و"مسحة بأيديها" للمساعدة على قلع الصفيحة والمسامير القديمة قبل عمليّة التحفيف[293]. ومن أنواع الصفيحة نجد "صفيحه خيّالي بمسامرها+ صفيحه بغّالي بمسامرها"[294]. أي أنّ للخيل صفيحته وللبغل صفيحته.

خاتمة:

تبيّن لنا من خلال هذه الدراسة أهميّة موقع الحيوان، وخاصة فئة المواشي، في الحياة اليوميّة في البلاد التونسية خلال القرن 19، حيث اعتمد السكّان على الحيوان لنقل المواد والأخبار والانسان مثل الحصان والحمار. كما وُظّف الجهد الحيواني في العمل خاصّة الفلاحي سواء عند الحرف أو لنقل المحصول. وقد سجّلنا أنواعا متعدّدة من الحيوانات خاصّة الدواب مثل الخيول والبغال والإبل. وقد ارتبط الحيوان ارتباطا وثيقة بالثقافة الماديّة سواء بالنسبة لأنواع الأطعمة المقدّمة إليه، أو الأدوية التي يُعالج بها ومزاد تنظيفه، أو الأدوات التي تُستخدم لترويضه أو عند ركوبه مثل "البردعة" و"اللّجام" و"الغمّاضة". كما اعتمد الفاعل الاجتماعي على عدّة أساليب لتثبيت ملكيّته للحيوان وأهمّ هذه الأساليب عمليّة "الكيّ" أو "الوسم" بالنّار، أي طبع شعار معيّن على الحيوان يُثبته ملكيّته لشخص أو قبيلة أو إلى الدولة. ونقول هنا أنّ الحيوان مثّل ركيزة أساسيّة في الحياة اليوميّة لسكّان الإيالة التونسية، كما أبرزت لنا الوثائق تنوّعا وثراء كبيرا للثقافة الماديّة المرتبطة بالحيوان.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر الأرشيفيّة غير المنشورة

الأرشيف الوطني التونسي، 2199.

الأرشيف الوطني التونسي، الدفتر 3770، وثيقة 74

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 121. الملف عدد 424.

الأرشيف الوطني التونسي، دفتر 1955

الأرشيف الوطني التونسي، دفتر 2093

الأرشيف الوطني التونسي، دفتر 2141

الأرشيف الوطني التونسي، دفتر 3415

الأرشيف الوطني التونسي، دفتر 3424

الأرشيف الوطني التونسي، دفتر 511

السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 120. الملف عدد 422. عدد الوثيقة 1447

السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 121. الملف عدد 423. عدد الوثيقة 1545

السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9- 32

المصادر المنشورة

أحمد فارس الشدياق، **الواسطة إلى معرفة أحوال مالطه/كشف المخبّأ عن فنون أوربا**، كتب، لبنان، 2002.

رينهارت دوزي، **تكملة المعاجم العربيّة**، ترجمة: محمد سليم النعيمي، الدار العربيّة للموسوعات، لبنان، 2011، الجزء الأوّل.

السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 219 مكرّر. الملف عدد 337 مكرّر. الملف الفرعي. 7/3.

محمد بيرم الخامس، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، المجلّد الثاني: القطر التونسي، تحقيق: علي بن الطاهر الشنوفي/ رياض المرزوقي/ عبد الحفيظ منصور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، تونس، 1999

محمود قابادو، **ديوان قابادو**، تحقيق: عمر بن سالم، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، 1984، الجزء الأول.

هانس شتومه، **أشعار وأغاني تونسية من القرن التاسع عشر**، ترجمة: محمود كبيبو، دار الوراق للنشر، بيروت، 2015.

المراجع باللغة العربيّة

عبد الكريم براهمي، **الجمل والصحراء: البلاد التونسيّة نموذجا، مقاربة تاريخيّة أنثروبولوجيّة**، كتاب مجلّة الثقافة الشعبيّة، العدد 38، 2017.

فرنان برودل، هويّة **فرنسا. المجلّد الثاني: الناس والأشياء**، ترجمة: بشير السباعي، المركز القومي للترجمة، 2011، الطبعة الثانية، الجزء الثاني.

محمد علي عبد الله العبدلي الترهوني، "وسم الإبل عند بدو ليبيا"، **الثقافة الشعبيّة**، العدد 30، 2015.

يسمينة سعودي، "تاريخ الحصان في شمال إفريقيا"، **الكرّاسات التونسيّة**، العدد 155- 156، 1991.

المراجع باللغات الأجنبيّة

Agnès Manneheut, « Chevaux de travail du XIXe siècle : à la recherche des éleveurs de l'Orne », *In Situ* [En ligne], 27 | 2015, mis en ligne le 28 octobre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : http:// insitu.revues.org/12193 ; DOI : 10.4000/insitu.12193

Bernis, « De la création d'une race de chevaux de trait en Algérie », in, *Revue Algérienne et coloniale*, Parie, Librairie de L. Hachette, Octobre 1859, p. 373- 393

BRETT L. WALKER, "Animals and the intimacy of history", in, *History and Theory*, Wesleyan University, U.S.A, No 52, December 2013, P.45-67

Danièle Miguet, « Les représentations du cheval dans l'oeuvre d'un artiste à la fin du XIXe siècle : Armand Charnay », *In Situ* [En ligne], 27 | 2015, mis en ligne le 02 novembre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : http://insitu.revues.org/12017 ; DOI : 10.4000/insitu.12017

Does History Need Animals?, *History and Theory*, Wesleyan University, U.S.A, No 52, December 2013

Georges Carantino, « Le patrimoine du cheval paysan. Musées de l'agriculture et de la vie rurale en France : statuts, collections, la place du cheval », *In Situ* [En ligne], 27 | 2015, mis en ligne le 02 novembre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : http://insitu.revues.org/11930 ; DOI : 10.4000/ insitu.11930

Henry Duveyrier, "Excursion dans le sud de Tunisie", in, *Revue Algérienne et coloniale*, Parie, Tome 2, Janvier- Juin 1860, pp.413- 420, p.414

O. Noel et V. De Girard De Charbonnière, *Du progrès en Tunisie*, Paris, 1867

P. Zaccone, *Note sur la régence de Tunis*, Paris, Ch. Tanera, 1875, p.243

Tanneguy de Sainte Marie, « Races, types, tribus ou ethnies des chevaux de courses au XIXe siècle », *In Situ* [En ligne], 18 | 2012, mis en ligne le 31 juillet 2012, consulté le 30 septembre 2016. URL : http://insitu.revues.org/9683 ; DOI : 10.4000/insitu.9683
Thomas Maggill, *Nouveau voyage à Tunis*, Paris, C.L.F. Panchoucke, 1815, p.68

الهوامش:

---

*

[1] أنظر مثلا العدد الخاص من دوريّة History and Theory الذي خُصّص لدور الحيوان كفاعل مهمّ في التاريخ:

- Does History Need Animals?, *History and Theory*, Wesleyan University, U.S.A, No 52, December 2013

ومن المقالات التي تضمّنها العدد نجد:

- BRETT L. WALKER, "ANIMALS AND THE INTIMACY OF HISTORY", IN, *History and Theory*, Wesleyan University, U.S.A, No 52, December 2013, P.45- 67

[2] فرنان برودل، هويّة **فرنسا. المجلّد الثاني: الناس والأشياء**، ترجمة: بشير السباعي، المركز القومي للترجمة، 2011، الطبعة الثانية، الجزء الثاني، ص 83- 103

[3] هانس شتومه، **أشعار وأغاني تونسية من القرن التاسع عشر**، ترجمة: محمود كبيبو، دار الوراق للنشر، بيروت، 2015، ص.57

[4] O. Noel et V. De Girard De Charbonnière, *Du progrès en Tunisie*, Paris, 1867, p.8

[5] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 121. الملف عدد 424. عدد الوثيقة 1665

[6] الأرشيف الوطني التونسي، دفتر 3424

[7] دفتر 3424

[8] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[9] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[10] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70148

[11] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 32. عدد الوثيقة 76233

[12] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 121. الملف عدد 423. عدد الوثيقة 1545

[13] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 121. الملف عدد 423. عدد الوثيقة 1529

[14] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 21. عدد الوثيقة 73546

[15] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 32. عدد الوثيقة 76465

[16] دفتر 2364

[17] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 121. الملف عدد 424. عدد الوثيقة 1696

[18] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[19] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[20] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[21] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 20. عدد الوثيقة 73229

[22] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70223

[23] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 11. عدد الوثيقة 70626

[24] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[25] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 13. عدد الوثيقة 71598

[26] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 15. عدد الوثيقة 71890

[27] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 16. عدد الوثيقة 71912

[28] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 20. عدد الوثيقة 73117

[29] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[30] رينهارت دوزي، **تكملة المعاجم العربيّة**، ترجمة: محمد سليم النعيمي، الدار العربيّة للموسوعات، لبنان، 2011، الجزء الأوّل، ص. 110

[31] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[32] دفتر 2093

[33] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70155

[34] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70164

[35] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 120. الملف عدد 422. عدد الوثيقة 1447

[36] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70003

[37] أنظر العدد الكثير من القصائد التي يتحدّث فيها محمود قابادو عن الخيل وميزاتها مثل قصيدة "أهي الجبال رست بها الغبراء؟".

محمود قابادو، **ديوان قابادو**، تحقيق: عمر بن سالم، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، 1984، الجزء الأول، ص. 19- 24

[38] محمد بيرم الخامس، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، المجلّد الثاني: القطر التونسي، تحقيق: علي بن الطاهر الشنوفي/ رياض المرزوقي/ عبد الحفيظ منصور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، تونس، 1999، ص.

[39] نفس الصفحة

[40] نفس المرجع، ص. 690

[41] 689 دفتر 3424

[42] دفتر 3424

[43] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[44] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 6. عدد الوثيقة 68007

[45] دفتر 2141، ص. 36

[46] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70082

[47] محمد بيرم الخامس، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، المجلّد الثاني: القطر التونسي، تحقيق: علي بن الطاهر الشنوفي/ رياض المرزوقي/ عبد الحفيظ منصور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، تونس، 1999، ص. 342

[48] دفتر 3424

[49] دفتر 3415

[50] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 15. عدد الوثيقة 71833

[51] محمد بيرم الخامس، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، المجلّد الثاني: القطر التونسي، تحقيق: علي بن الطاهر الشنوفي/ رياض المرزوقي/ عبد الحفيظ منصور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، تونس، 1999، ص. 342

[52] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 22. عدد الوثيقة 73804

[53] دفتر 3424

[54] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 11. عدد الوثيقة 70715

[55] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 219 مكرّر. الملف عدد 337 مكرّر. الملف الفرعي. 7/3. عدد الوثيقة 385

[56] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 69092

[57] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70413

[58] أحمد فارس الشدياق، **الواسطة إلى معرفة أحوال مالطه/ كشف المخبّأ عن فنون أوربا**، كتب، لبنان، 2002، ص. 44

[59] يسمينة سعودي، "تاريخ الحصان في شمال إفريقيا"، **الكرّاسات التونسيّة**، العدد 155- 156، 1991، ص.9- 12

[60] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70177

[61] دفتر 3415

[62] دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

[63] دفتر 3424

[64] دفتر 3424

[65] دفتر 3415

[66] دفتر 3415

[67] دفتر 3415

[68] دفتر 3415

[69] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 219 مكرّر. الملف عدد 337 مكرّر. الملف الفرعي. 7/3. عدد الوثيقة 123

[70] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 16. عدد الوثيقة 72041

[71] دفتر 2364

[72] دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

[73] دفتر 3424

[74] دفتر 3424

[75] Georges Carantino, « Le patrimoine du cheval paysan. Musées de l'agriculture et de la vie rurale en France : statuts, collections, la place du cheval », *In Situ* [En ligne], 27 | 2015, mis en ligne le 02 novembre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : http://insitu.revues.org/11930 ; DOI : 10.4000/ insitu.11930

[76] Tanneguy de Sainte Marie, « Races, types, tribus ou ethnies des chevaux de courses au XIXe siècle », *In Situ* [En ligne], 18 | 2012, mis en ligne le 31 juillet 2012, consulté le 30 septembre 2016. URL : http://insitu.revues.org/9683 ; DOI : 10.4000/insitu.9683

[77] Danièle Miguet, « Les représentations du cheval dans l'oeuvre d'un artiste à la fin du XIXe siècle : Armand Charnay », *In Situ* [En ligne], 27 |

2015, mis en ligne le 02 novembre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : http://insitu.revues.org/12017 ; DOI : 10.4000/insitu.12017

[78] Bernis, « De la création d'une race de chevaux de trait en Algérie », in, *Revue Algérienne et coloniale*, Parie, Librairie de L. Hachette, Octobre 1859, p. 373- 393

[79] دفتر 3424

[80] دفتر 3424

[81] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 25. عدد الوثيقة 74406

[82] دفتر 3424

[83] دفتر 3415

[84] دفتر 3424

[85] دفتر 3424

[86] Thomas Maggill, *Nouveau voiyage a Tunis*, Paris, C.L.F. Panchoucke, 1815, p.68

[87] عبد الكريم براهمي، **الجمل والصحراء: البلاد التونسيّة نموذجا، مقاربة تاريخيّة أنثروبولوجيّة**، كتاب مجلّة الثقافة الشعبيّة، العدد 38، 2017، ص.103- 125+ ص.155- 197

[88] دفتر 2410، ص. 24

[89] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70384

[90] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 19. عدد الوثيقة 72855

[91] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 121. الملف عدد 423. عدد الوثيقة 1634

[92] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 121. الملف عدد 423. عدد الوثيقة 1529

[93] دفتر 2410، ص. 21- 22 (4 صفر 1293)

[94] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 119. الملف عدد 419، الخميس 14 ذي القعدة 1277

[95] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 120. الملف عدد 421. عدد الوثيقة 1260

[96] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 119. الملف عدد 420. عدد الوثيقة 1007

[97] محمد بيرم الخامس، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، المجلّد الثاني: القطر التونسي، تحقيق: علي بن الطاهر الشنوفي/ رياض المرزوقي/ عبد الحفيظ منصور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، تونس، 1999، ص. 745، إحالة عدد 149

[98] P. Zaccone, *Note sur la régence de Tunis*, Paris, Ch. Tanera, 1875, p.243

Henry Duveyrier, "Excursion dans le sud de Tunisie", in, *Revue Algérienne et coloniale*, Parie, Tome 2, Janvier- Juin 1860, pp.413- 420, p.414

[99] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 69038- 69042

[100] دفتر 2477

[101] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 19. عدد الوثيقة 72835

[102] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة

[103] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 19. عدد الوثيقة 72819

[104] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 69038- 69042

[105] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 68079

[106] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 11. عدد الوثيقة 70728

[107] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 20. عدد الوثيقة 73202

[108] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 31. عدد الوثيقة 76112

[109] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70058

[110] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70116

[111] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70355

[112] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 12. عدد الوثيقة 70905

[113] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70059

[114] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 11. عدد الوثيقة 70742

[115] دفتر 3770، وثيقة 26(جمادى لاثانية 1277)

[116] دفتر 3770، وثيقة 74

[117] دفتر 1955، ص.11

[118] دفتر 2141، ص.1- 19+ 23+ 35

[119] دفتر 1895

[120] دفتر 2146

[121] دفتر 2146

[122] دفتر 1899، ص.1- 13

[123] دفتر 1902

[124] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 119. الملف عدد 419

125 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 32. عدد الوثيقة 76233

126 دفتر 518، ص. 61

127 دفتر 518، ص. 77- 78

128 دفتر 3424

129 دفتر 3415

130 دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

131 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 11. عدد الوثيقة 70741

132 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 13. عدد الوثيقة 71404

133 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 13. عدد الوثيقة 71509

134 دفتر 3770، وثيقة 35

135 دفتر 497

136 دفتر 2146

137 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 17. عدد الوثيقة 72383

138 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 273. الملف عدد 54. عدد الوثيقة 66

139 دفتر 2149

140 دفتر 2467

141 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 273. الملف عدد 54. عدد الوثيقة 114

142 دفتر 3424

143 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70008

144 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70091

145 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70008

146 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70283

147 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 13. عدد الوثيقة 71528

148 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 17. عدد الوثيقة 72384

149 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 273. الملف عدد 54. عدد الوثيقة 85

150 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 273. الملف عدد 54. عدد الوثيقة 108- 109

151 دفتر 518، ص. 13- 40

152 دفتر 3415

153 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70081

154 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 17. عدد الوثيقة 72186

155 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 15. عدد الوثيقة 71773

156 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 119. الملف عدد 419. عدد الوثيقة 946

157 دفتر 518، ص. 1- 10

158 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 120. الملف عدد 421. عدد الوثيقة 1279

159 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 120. الملف عدد 422. عدد الوثيقة 1447

160 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 11. عدد الوثيقة 70634

161 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70615

162 دفتر 1956، ص. 6

163 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70149

164 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70539

165 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70297

166 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70414

167 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 13. عدد الوثيقة 71203

168 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 17. عدد الوثيقة 72186

169 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 18. عدد الوثيقة 72656

170 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 18. عدد الوثيقة 72656

171 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 12. عدد الوثيقة 70845

172 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 12. عدد الوثيقة 70861

173 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 219 مكرّر. الملف عدد 337 مكرّر. الملف الفرعي. 3/2. عدد الوثيقة 176

174 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 13. عدد الوثيقة 71528

175 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 16. عدد الوثيقة 72084

176 دفتر 3474، 10 شعبان 1278

177 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 18. عدد الوثيقة 72656

178 دفتر 517

179 دفتر 518، ص. 56- 58

180 دفتر 518، ص. 13- 40

181 دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

182 دفتر 2467

183 دفتر 510، ص.6- 14

184 دفتر 3163

185 دفتر 510، ص. 136+ 146+ 147

186 دفتر 1895

187 دفتر 2467

188 دفتر 2467

189 دفتر 3415

190 دفتر 510، ص. 136+ 146+ 147

191 دفتر 510، ص. 136+ 146+ 147

192 دفتر 510، ص. 151

193 محمد علي عبد الله العبدلي الترهوني، "وسم الإبل عند بدو ليبيا"، **الثقافة الشعبيّة**، العدد 30، 2015، ص.108- 119

194 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70116

195 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70137

196 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70218

197 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70402

198 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70622

199 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 11. عدد الوثيقة 70694

200 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 11. عدد الوثيقة 70723

201 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 12. عدد الوثيقة 70859

202 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 17. عدد الوثيقة 72414

203 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 21. عدد الوثيقة 73341

204 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 21. عدد الوثيقة 73386

205 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 21. عدد الوثيقة 73546

206 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 22. عدد الوثيقة 73799

207 دفتر 3424

208 دفتر 3415

209 دفتر 3415

210 دفتر 3415

211 دفتر 3415

212 دفتر 3415

[213] دفتر 2093

[214] دفتر 518، ص. 28

[215] دفتر 2370

[216] دفتر 2/451، ص. 84

[217] دفتر 3415

[218] دفتر 3415

[219] دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

[220] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 70343

[221] دفتر 3770، وثيقة 95

[222] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 25. عدد الوثيقة 74335

[223] دفتر 3457، سوّال 1276- شعبان 1277

[224] دفتر 3458، ذي القعدة 1276

[225] دفتر 3415

في أوروبا خلال القرن التاسع عشر اعتمد كثيرا على الحيوان وخاصّة الخيول في العمل اليومي مثل الفلاحة أو النقل، أنظر:

- Agnès Manneheut, « Chevaux de travail du XIXe siècle : à la recherche des éleveurs de l’Orne », *In Situ* [En ligne], 27 | 2015, mis en ligne le 28 octobre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : http:// insitu.revues.org/12193 ; DOI : 10.4000/insitu.12193

[226] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69048

[227] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69036

[228] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 70077

[229] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69038

[230] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 70413

[231] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69040

[232] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69042

[233] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69050

[234] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69044

[235] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69049

[236] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 70221

237 دفتر 3487، 2- 18 ربيع الأوّل 1287

238 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69049

239 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69078

240 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 70015

241 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69075

242 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69076

243 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69083

244 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69086

245 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69015

246 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 70058

247 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 70480

248 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 70120

249 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 70481

250 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 69015

251 دفتر 3424

252 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69048

253 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69041

254 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي عدد 9. عدد الوثيقة 69052

255 دفتر 3494، ربيع الثاني 1278

256 دفتر 2467

257 دفتر 3474، 6 ذي الحجّة 1277

258 دفتر 3474، 29 محرّم 1278

259 دفتر 3474، 28 صفر 1278

260 دفتر 2467

261 دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

262 دفتر 2141

263 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 13. عدد الوثيقة 71203

264 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 13. عدد الوثيقة 71528

265 السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 18. عدد الوثيقة 72656

266 دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

[267] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 13. عدد الوثيقة 71203

[268] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 18. عدد الوثيقة 72656

[269] دفتر 510، ص. 109

[270] دفتر 3424

[271] دفتر 3445، ص.11

[272] دفتر 511، ص. 5

[273] دفتر 3445، ص.11

[274] دفتر 510، ص. 152

[275] دفتر 511، ص. 5

[276] دفتر 510، ص.6- 14

[277] السلسلة التاريخية. الصندوق عدد 55. الملف عدد 602. الملف الفرعي. 9. عدد الوثيقة 69090

[278] دفتر 3474، 21 رمضان 1278

[279] دفتر 3474، 25 جمادى الأوّل 1278

[280] دفتر 2/451، ص. 32

[281] دفتر 2199، ص. 1-4

[282] دفتر 2199، ص. 4

[283] عبد الكريم براهمي، **الجمل والصحراء: البلاد التونسيّة نموذجا، مقاربة تاريخيّة أنثروبولوجيّة**، كتاب مجلّة الثقافة الشعبيّة، العدد 38، 2017، ص. 124- 125

[284] دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

[285] دفتر 3415

[286] دفتر 3163

[287] دفتر 3183

[288] دفتر 1857، صفحة 5

[289] دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

[290] دفتر 2199، ص. 4 وما بعدها

[291] دفتر 1857، صفحة 5

[292] دفتر 518، ص. 27

[293] دفتر 3415

[294] دفتر 3415

ASJP Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 317-331

الحياة اليومية للأسرى المسيحيين في الجزائر خلال العهد العثماني.

The daily life of Christian prisoners in Algeria during the Ottoman era

بوعلام صفاح *

جامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة (الجزائر)

boualem.seffah@univ-dbkm.dz

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/04/25 تاريخ القبول 2022/06/12 الكلمات المفتاحية: إيالة الجزائر؛ الأسرى المسيحيين؛ أماكن الإقامة، الأكل واللباس، الوضعية الصحية والدينية.	بإنشاء مؤسسات الجديدة خاصة بالأسرى المسيحيين في إيالة الجزائر، والتي تمثلت في السجون والمستشفيات والكنائس وكان الهدف من هذه المؤسسات هو الحفاظ على حياتهم في انتظار عمليات افتدائهم من قبل دولهم، فحين عالجت معظم المصادر وخاصة الأجنبية منها الموضوع بشيء من الذاتية، من خلال ظروف إقامتهم والأعمال التي كلفوا بها، والى العقوبات التي تعرض لها الأسير المسيحي. ولقد حاولت من خلال هذه الدراسة تسليط الضوء حول حقيقة وضعية الأسرى المسيحيين من خلال التطرق إلى أماكن إقامتهم، وظروفهم من ناحية الأكل والملبس الخاص بهم، والعقوبات التي فرضت عليهم، وإلى وضعيتهم الدينية والصحية في إيالة الجزائر، حيث تعتبر وضعيتهم الأفضل خلال الفترة الحديثة.
Article info	**Abstract:**
Received: 2022/04/25 Accepted: 2022/06/12	The establishment of new institutions for the Christian prisoners in the Eyalet of Algeria, which were represented in prisons, hospitals and churches, and the aim of these institutions was to preserve their lives while awaiting redemption by their countries, when most of the sources, especially foreign ones, dealt with the issue with some subjectivity,

* المؤلف المرسل

through the conditions of their residence and business that they were assigned, and to the punishments to which the Christian prisoner was subjected. Through this study, I tried to shed light on the reality of the situation of the Christian prisoners by addressing their places of residence, their conditions in terms of food and clothing, the penalties imposed on them, and their religious and health status in the province of Algeria, where their situation is considered the best during the modern period.	**Key words:** the regency of Algeria; Christian captives; Accommodation, eating and clothing, health and religious status.

المقدمة:

جلب موضوع الأسرى المسيحيين في الجزائر في العهد العثماني وأوضاعهم انتباه الكثير من الباحثين والدارسين لما له من ردة الأفعال الأوربية على ظاهرة الاسترقاق وأوضاعهم داخل الجزائر، حيث تناول الكثير من المؤرخين والمحدثين هذا الموضوع لكن اغلبهم لم يتناوله بشكل مستقل، فقد عرفت معالجة حياة ووضعية الأسرى المسيحيين في الجزائر دراسات منهجية متناقضة، كما تناولته بمختلف الوجهات والنظر، فقد اختلفت ظروف إقامة كل أسير عن أخر حسب مالكه وسيده، كما كلفوا بأداء مختلف الأعمال والمهام، فحين تمكن البعض منهم اعتلاء اعلى المناصب في الدولة، ومن خلال هذه الدراسة سنلقي الضوء أكثر على الأعمال اليومية التي كلفوا بها إضافة إلى وضعهم المعيشي وعليه نطرح التساؤل التالي: **كيف كانت وضعية الأسرى المسيحيين في الجزائر خلال العهد العثماني من خلال يومياتهم؟.**

1- أماكن إقامة الأسرى المسيحيين:

يقوم الداي باختيار الأسرى الذي يكون أغلبهم من الشباب والوسماء الذين يقومون بخدمته كغلمان، كما كانوا يستقبلون الهدايا من الشخصيات القادمة للقصر،[1] كان الأسرى الداي يعيشون داخل القصر ولا يمكنهم الفرار لأن هناك باب واحد يؤدي إلى إقامة الداي، إضافة إلى الأسوار والبنايات المحيطة بجدران القصر،[2] وأثناء دخول الأسرى القصر يأخذون

حمام ساخن ويقوم عبيد مسيحيون آخرون بغسلهم وتنظيفهم من جميع الأوساخ التي علقت بهم أثناء الرحلة في السفينة.[3]

أما شقق وأماكن نوم الأسرى فهي تقع على امتداد دهليز الذي يحتوي على مخازن التي تستعمل لمختلف أغراض التدبير المنزلي، حيث توجد غرفة كبيرة والتي يأكل العبيد وينامون فيها.[4]

ارتبطت وضعية الأسير على نوعية سيده " ...ففي بعض الأحيان يعيش الأسير حياة سعيدة ويتمتع بالحرية مثل مالكه، كما يقيم في نفس الحجرة و يأكل معه من نفس المائدة، وهناك البعض يعاملون بطريقة سيئة ويعاقبون لأخطائهم وأن أكثر الملاك قسوة أولئك الذين يشترون الأسرى من أجل الفدية و الربح،[5] كما أشار فيو نتير دي بارادي إلى الأسرى الذين يعملون عند الداي وكبار المسئولين في الدولة وأغنياء الترك والعرب واليهود أو في المستشفى أو عند آباء البعثة، فإن هؤلاء ليس لهم ما يؤلمهم إلا تذكرهم بأنهم أسرى فهم يرتدون أفخر الثياب و يأكلون أشهى الأطعمة ولا يعملون إلا أعمالا طفيفة،[6] فيذكر تيدنا:"....كان كل ما قاله لي هؤلاء الشباب يعد لغزا بالنسبة إلي ولم يعمل إلا على زيادة دهشتي اكثر فاكثر وقلت لنفسي: ما كل هذا؟ أين هي تلك البربرية واللاإنسانية التي تنسبها معظم أوربا لهذا الشعب الذي انتمى إليه حاليا؟ ألا يمكن أن يكونوا إنسانيين تجاهي فقط؟ فقلت لنفسي لا..."[7].

2- القيام بالأعمال والمهن:

هؤلاء الأسرى المسيحيون يستخدمون للقيام بمختلف المهام في المكاتب و المطبخ و مخازن القصر ورؤساء الطباخين، وهم الذين يشرفون على جميع أنواع النشاط الذي يقوم به الأسرى المسيحيون، إضافة إلى تنظيف القصر ففي الطابق الأول يوجد أربعة عشر أسيراً مسيحياً مهمتهم ضمان نظافة هذا الجناح ،وحمل أطباق اللحم إلى مائدة الداي اثنان من هؤلاء مهمتهما تقديم القهوة للداي وزواره، كما يوجد أيضا اثنان من الأسرى مهمتهما

القيام بتنظيف الجزء الأسفل من القصور و إضاءة الدرج للداي في الصباح، ورفع أسرة الجنود الذين يرقدون عند أبواب الخزينة،[8] ومن الأسرى من كلف بمهنة غسل الثياب مثلما حدث مع الأسير الإسباني دييغو غالان"Diego Galàn" : "...لقد عينت في غسل الملابس ومسك حسابات الأسرة، والقيام بمهام أخرى مماثلة"،[9] كما يتم إعطاء العديد من الأسرى مسؤولية رعاية الأطفال ويقوم بما تقوم به الأمهات وهناك العديد من الأسرى يقومون بهذه الوظائف، حيث يعفون من وظائف أخرى خاصة إذا تعلق بهم الأطفال هؤلاء أوفر حظا في الأسرى.[10]كما كان للأسير أن يكون كاتبا للسجن فيذكر جيريت أن كاتب السجن هو أسير إسباني.[11]

وكان الداي يعين بعض الأسرى لخدمة الثكنات حيث يتلقى معاملة حسنة من قبل جنود الانكشارية أما البقية فيتم إرسالهم لسجون الأسرى وكانوا يلبسون حلقة حديدية صغيرة في إحدى الرجلين[12]، ويتم توجيه الأسرى المتواجدين في السجون كل صباح للقيام بوظائف مختلفة في الثكنات وتأدية الأعمال في قصر الداي،[13] ولتأدية هذه الأعمال بصرامة يتم استخدام السوط في بعض الأحيان.[14]

تمكن بعض الأسرى من الارتقاء في مناصب مختلفة في الدولة مثلما حدث مع أسير باي قسنطينة "Hark Olufs" (1724-1727م) ، حيث عمل في البداية كخادم في قصر الباي ثم أمين لصندوق الباي (خازندار) ، بين سنتي (1727-1728م) بعد نجاحه في أداء مهامه حيث كان مسئولا على القوافل التي تنقل أموال الضرائب و كذلك رواتب الجنود، و عُيّن بين سنتي (1728-1732م) كقائد لحراس الباي، ثم في سنة 1732م آغا الدايرة وكان له دور كبير في الغزو الجزائري لتونس سنة 1735م، ليمنح بعدها حريته و يعود إلى موطنه.[15]

3- **اللباس والطعام:**

يذكر أوليفر عن احتجاز الأسرى في السفينة: " ... منذ حلول الظلام كان لديهم مصابيح تضيء في الليل والنهار، وفي كل مساء يحضر لنا الطعام، حيث نأكل نفس الطعام الذي يقدم للبحارة في القمرة، أما برميل الخمر الذي وجد في إحدى السفن التجارية في فلتمان" Veltmann" الأيسلندية فكان يقدم لنا ككل صباح".[16]

يتكون طعام الأسرى من رغيفين من الخبز تزن نصف باوند ولا يسمح لهم بتناول اللحم أو الخضراوات باستثناء من يعمل في البحرية هؤلاء يحصلون على عشر حبات زيتون في اليوم، وكان أفضل الأسرى أولئك الموجودين عند الداي أو في المستشفى،[17] كما نجد في دراسات أخرى أن الغذاء المقدم للأسرى هو أربعة أرغفة من الخبز وهو نفس ما يقدم لليولداش حيث يذكر أحدهم :" ...كان غذائهم في الغالب يتكون من الخبز والماء لا أكثر و لا أقل" ولا يقدم أي حساء وأي نوع من أنواع الغذاء.[18]

أما أسرى الداي و رجال الدولة فقد كانوا يأكلون ما يطبخ في المنزل حيث يذكر بفايفر:" ...أما طعامنا فإنه لم يكن الذي كان يفرض علينا أن نشكو من الجوع، فقد كانت بقايا المطبخ كلها لنا وكل ما يتبقى فوق مائدة الوزير أو سادة الدولة الآخرين من أهل البيت".[19] أما الأسرى الأمريكيين فقد تحسنت وضعيتهم وأصبحت أقل شقاءا وعناءاً واستطاعوا أن ينالوا وجبة أفضل مع اللحم كل يوم بدلا من الخبز الأسود والزيت وهو ما كانوا يتناولونه يوميا سابقاً.[20]

كما أصاب الأسرى الجوع حيث وصف كاثكارت بقوله :"... وفضلات هذه الحيوانات توفر غذاءا شهيا لحشود الفئران وهي أكبر الفئران التي رأيتها في حياتي، وهذه الفئران بدورها كثيرا ما يستعملها بعض العبيد المساكين لدفع غائلة الجوع الذي ينهش أحشاءهم، وكذلك يأكل بعض العبيد القطط بحكم الضرورة، وقد سألت أسيراً فرنسيا ذات يوم ماذا يصنع بالقط الذي سلخه فأجابني قائلاً: يتحتم على المرء أن يسد الرمق".[21]

أما لباس الأسرى فيذكر ستيفن انه البحارة الجزائريين نزعوا كل ملابس الأسرى الأمريكيين ومنحوا ملابس رثة وسيئة"...لقد انتزع من طاقم السفينة الأمريكية عند القبض عليهم كامل ملابسهم، وقدم لهم بمقابل ذلك قطعة من الملابس الرثة واثنان من السراويل الخشنة، التي لا تصل سوى الركبتين، اشتغلوا عدة أشهر بهذه الكسوة الكئيبة،[22] كما حلقت رؤوس الأسرى الأمريكيين ولم يسمح لهم بتغطية رؤوسهم بأي نوع من أنواع التغطية.[23]

كذلك يذكر دي براديس:" ...فإن الأسير بمجرد وصولهم الجزائر يمنحون قميصا فضفاضا وحزام من الجوخ الغليظ وقفطان من نفس القماش الذي ينحدر حتى الركبة، قبعة حمراء، حذاءين، بطانية من الصوف وتستبدل هذه الألبسة كل سنة.[24] أما أسرى قصر الداي فإن لباسه والأمور الخاصة بالنظافة فيتلقاها مرة واحدة لدى وصوله في القصر حيث" ...يتلقى كل أسير حزمة صغيرة من الأمتعة تحتوي حزاما وسترة وصدرية وقميص وبنطالين ولباس نوم[25]"، أما أسرى كبار مسؤولين الدولة فكان لباسهم عبارة عن قلنسوة حمراء وقميص وصدرية من الصوف وسروالين ينتهيان فوق الركبة ونعلين من النوع الرخيص.[26]

وقد تحسن الوضع أواخر القرن الثامن عشر الميلادي حيث كتب جون فوس: "... إن الجزائريون منحوا الأسرى حزمة صغيرة تحتوي على بطانية ومعطفا و صدرية التي تلبس عبر الرأس و قميص دون أكمام و لا زند، وبنطلونا يشبه إلى حد ما تنوره المرأة وزوج من النعال ويتم تغيير هذه الملابس كل سنة".[27]

4- العقوبات:

كانت حالات التمرد على ظهر السفينة معروفة وواسعة الانتشار، وعليه كان العقاب قاسيا مثلما حدث في رحلة العودة بعد الهجوم الجزائري على أيسلندا 1927م حيث وصف القديس أوليفر اغيلسون "Olafur Egilsson": "... كانت سفينة

الكراب"Krabbe" منفصلة عن سفن البحارة وكان عدد الأسرى على متن السفينة أكبر من عدد البحارة، حيث خطط هؤلاء على التمرد والاستيلاء على السفينة، لكن تم اكتشاف المؤامرة فواحد من الأسرى الدانماركيين تحدث مع أحد الدانماركيين المرتدين، الملقب بـ"بول" وأطلعه على الخطة عندما قال: "كم من الفئران تحتاج لقتل قط"، وعليه تفطن بول للأمر وتم تطويق الأسرى بالحديد، إلى غاية لحاق السفينة بسفن البحارة الجزائريين.[28]

وقد نشرت جريدة لاغزيت في18سبتمبر 1786م:" ...أن ملّاك العبيد السود بأمريكا يرتعدون من فكرة العبودية بين الجزائريين، ويمقتونهم ككرههم للطغاة البرابرة... والذين يعتبرون أقل بربرية"،[29]ويصف أحد الأسرى الإنجليز كتابات الأسرى حول وضعيتهم والعقوبات المسلطة عليهم في الجزائر بالغير موضوعية " ...لكن هذا الكلام خطئ ونظرة أنانية فالأسرى المسيحيون يقترفون الكثير من الأخطاء دون عقاب، ولا أحد يفعل عمل ملا يطيق والأكثر من هذا بأنه يتم الصفح عنهم عندما يمرضون، والكثير منهم مسرور بوضعيته".[30]

والأسرى المسيحيون عرضة لكل أنواع العقوبات فأحيانا يحرقون وفي أوقات ما يضعون على الخازوق، وفي حالة ما إذا ارتد الأسير وخرج عن الإسلام فإن العقوبات هي أنهم يحمرون أحياء أو يرمون إلى الأسفل من أعلى أسوار المدينة وعلى عقافات حديدية تمسك بعظام الحنك و الأضلاع أو بأجزاء أخرى من الجسم، حيث يتعرض المذنب أثناء إسقاطه لمعاناة شديدة لعدة أيام من حياته الباقية، وحدث هذا للمغامر الإسباني" Gascon John" وغالبا ما يمارس هذا النوع العقوبات على الأسرى.[31]

كان معظم المشاغبين في السجون هم من الأسرى الإسبان الذين يتعاركون باستمرار ليلا ويتقاتلون بالخناجر، حتى يتدخل الحارس لتسوية الفوضى بينهم بحبل قصير مع عقدة في النهاية أو يربطهم بسلاسل حتى الصباح، أما الأسرى الذين تصدر في حقهم عقوبة الإعدام غالبا ما تنفذ في فوارة مقابل قصر الداي حيث يطلب من المجرم أن يركع على

ركبته، عندها يمسكه أحد الأتراك من الجزء الخلفي لرأسه وعندها يدور المجرم ليرى ما هو الأمر يقطع تركي آخر رأسه في نفس اللحظة بسيف حاد ليفصله عن كتفه،[32] وتقع عقوبة الإعدام أيضا بعد محاولة هروب خمسة عشر أسير حيث تم القبض عليهم ونكلوا بهم وتم ضربهم بغير شفقة وقيدوا بسلاسل، ونقلوا مباشرة بعد ذلك أمام الداي الذي أمر بتنفيذ حكم الإعدام في شخصين رئيسيين المسئولان عن عملية الهروب،[33] وفي حالة إمساك الأسير برفقة امرأة يُحكم عليه بقطع رأسه أما المرأة فيتم ربطها ووضعها في قفص.[34]

كانت "الفلقة" أكثر العقوبات رواجا بين الأسرى حيث يذكر هاينستر ايت أنه عندما يتم القبض على الأسير بعد فراره فإنه يتعرض إلى الضرب بالعصا، والتي لا تؤدي إلى موت الأسير إلا في حالات نادرة، لأن الأسير يعتبر جزء من ثروة سيده،[35] كذلك كانت عقوبات فلقة للسجناء المتأخرين للعودة الى السجن، حيث بعد انتهاء الأسرى من أعمالهم يصطف هؤلاء ليسمعوا أسماؤهم ثم يقادون إلى بوابات المدينة ليذهبوا بأنفسهم إلى السجن، وكل عبد لا يصل بعد ربع ساعة إلى هناك أو أي أسير نسي ذكر اسمه للمنادي داخل السجن، يقيد بأحد الأعمدة من رجليه ويديه وفي الصباح تنزع عنه القيود ويتعرض لعقاب جديد يتمثل في الضرب بالعصا(يقصد الفلقة) غالبا بين مائة و مائتين ضربة.[36]

5- الممارسات الدينية:

وصف أحد الأسرى الإنجليز كتابات الأسرى حول وضعيتهم الدينية في الجزائر بالغير الموضوعية " ...كل العالم المسيحي يصرخ ضد الجزائريين ومعاملتهم السيئة وأعمالهم التي تصل لحد التعذيب لتحويلهم إلى الإسلام،[37] كما يصف بلايك "Blake" حرية ممارسة الطقوس للأسرى المسيحيين في الجزائر:" ...إن أعظم تسامح هو ذلك الذي يمتد لتأدية الطقوس الدينية في الجزائر، فأعظم الاحتفالات الأربع للكنيسة الرومانية (عيد الميلاد، عيد الفصح، مولد القديس جون والعذراء)، حيث تعتبر أعياداً مقدسة للأسرى واعتبرت كعطلة للأسرى، قرأنا أنّ مالكي الأسرى النافذين يقومون باستئجار كاهن خصيصا لراحة الأسرى

الروحية، أما للملاك الآخرين فيأخذون أسراهم مرة في الأسبوع للاعتراف في الكنيسة بانتظام". [38]

6- الرعاية الصحية:

مع أواسط القرن السادس عشر الميلادي تم إنشاء مستشفيات للاعتناء بهؤلاء الأسرى، حيث أن العديد منهم لا يتم افتدائه، وقد استثمرت هذه المستشفيات في التواجد حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي رغم تراجع عدد الأسرى بالجزائر. [39]

كانت الإدارة العامة لهاته المستشفيات الخمسة توجد في السجن الكبير حيث كان يقيم المدير العام للمستشفيات والرهبان المساعدين، كما وجدت صيدلية أيضا بالسجن الكبير والتي كانت تزود المستشفيات الأخرى بالأدوية والأعشاب الطبية، وكان في كل مستشفى ممرضة وطباخاً إضافة إلى قسيس لإقامة المراسيم المقدسة للأسرى المرضى هؤلاء كانوا جميعا أسرى حيث يدفع المدير العام للمستشفيات 02 بيسوس لملاكهم، كما كان يمكن رفض طبيب أو جراح بالمستشفى فمثلاً في سنة 1723م إثر قدوم أفراد منظمة الرحمة إلى الجزائر جلبوا معهم طبيباً جراحاً وحتى صيدلياً أيضا، وفي سنة 1724م جلبوا طبيبا جراحا آخر اثر وفاة الطبيب الجراح الأول، وكان يختار هؤلاء الأطباء بعناية فائقة قبل إرسالهم نحو الجزائر، كما نجد أن الجراح اليكساندرو سان ميلان " Alexandro San Millan" بعد نهاية عقده في الجزائر سنة 1763م طلب منه البقاء لسنتين إضافيتين، كما كان يتم إنهاء مهامهم وتبديل العديد من الجراحين مثلما كان مع الطبيب فليكس أنتونيو موراليس "Felix Antonio Morales" الذي أرسل سنة 1776م إلى الجزائر، حيث طالب المدير العام للمستشفى في الجزائر باستبداله سنة 1778م، والذي تم استبداله بالطبيب سيبريانو كناد"Ciriapano Canad". [40]

كان جميع الأسرى المسيحيين من مختلف المذاهب البروتستانت والأرثوذكس، اليونان والكاثوليك، يُقبلون في المستشفى بدون مراعاة لعقائدهم وذلك بفضل تسامح رئيس

الأطباء، أما أبوابه فكانت تغلق في نفس التوقيت الذي تغلق فيه أبواب السجون، أي مع غروب الشمس.[41]

كذلك لم يكن العلاج محصورا في المستشفيات حيث كان يمكن جلب طبيب المستشفى إلى بيوت مالكيهم لعلاج أسراهم خاصة النساء الأسيرات،[42] كما كان الأتراك والجزائريين غالبا ما يأتون إلى هذا المستشفى فلا يوجد مؤسسة مماثلة لمرضاهم.[43]

خاتمة:

إن الأسرى البيض الأوربيين الذين وقعوا في يد المسلمين كانوا يقومون بنفس الأعمال والمهن التي يقوم بها العبيد والرقيق السود، لكن في المقابل كانت لديهم أمل في الحصول على حريتهم، حيث يعتبر الأسير جزءا من ثروة مالكه وسيده، حيث يسعى هذا الأخير للحفاظ عليه وإبقاءه حيا أملا في الحصول على مال فديته أو بيعه، اختلفت ظروف إقامة الأسرى المسيحين في الجزائر، حيث توفرت أماكن خاصة لأقامتهم كما كلفوا بأداء مختلف المهن والأعمال، كما كان للأسير الذي يتقن الكتابة والقراءة فرص أحسن من الأخريين.

تعرض الأسري المسيحيين إلى مختلف العقوبات، نتيجة للأفعال التي يرتكبونها سواء السرقات أو محاولات الفرار، وقد مارس الأسرى المسيحيين في الجزائر خلال العهد العثماني شعائرهم الدينية بكل حرية لمختلف الطوائف، كما عرفت الوضعية الصحية للأسرى المسيحيين تطورا ملحوظا طيلة العهد العثماني، تحصل خلالها على أفضل رعاية صحية توفرت في الجزائر مقارنة بالرعاية الصحية المتوفرة للسكان المحليين.

الهوامش:

[1] Josef Morgan, A Compleat History of the piratical states of Barbary, Algiers, Tunis, Tripol and Marocco, Containing: The Origin Revolution and Present States of these Kingdooms, their forces, Revenus, Policy and commerce, London: R. Griffiths, 1750., P222.

[2] Laugier De Tassy, Histoire de Royaume D'Alger, Amsterdam : Henri Du sauzet,1837, P164.

[3] العربي إسماعيل: مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1982، ص 22.

[4] مصدر نفسه، ص93.

[5] Josef Morgan, Several Voyage to Barbary containing an Historical and Geographical Account of the country, with the Hardships, Sufferings and Manner of Redeeming Christian slaves…, London: Printed for oliver payne, 1736, PP 47-48.

[6] أحمد توفيق المدني: محمد عثمان باشا داي الجزائر 1766-1791م، سيرته، حروبه، أعماله، نظام الدولة والحياة العامة في عهده. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 178.

[7] عميراوي أحميدة: الجزائر في أدبيات الرحلة والأسر خلال العهد العثماني (مذكرات تيدنا أنموذجا)، دار الهدى، الجزائر، 2003.ص65.

[8] العربي إسماعيل: مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، مصدر سابق، ص ص 25-27.

[9] Ellen G. Friedman, Christian captives at " Hard Lard » in Algiers, 16th-18th centuries », the International Journal of African Historical studies, Vol 13, N° 04, 1980, P623.

[10] Ellen G. Friedman, Christian captives at " Hard Lard » in Algiers, 16th-18th centuries, the International Journal of African Historical studies, Vol 13, N° 04, 1980., P623.

[11] جيريت ميتزون: يوميات أسرى في الجزائر 1814-1816م، ترجمة محمد زروال، دار الهومة، الجزائر، 2011، ص58.

[12] Jackson G.A, Algiers: Being a complete Picture of the Barbary states; their Government, Laws, Religion and natural production and containing of their Various Revolution…, London: Rewards, 1817, P337.

[13] Josef Morgan, Several Voyage to Barbary containing an Historical and Geographical Account of the country, with the Hardships, Sufferings and Manner of Redeeming Christian slaves…, London: Printed for Oliver Payne, 1736, P44.

[14] Ellen G. Friedman, Christian captives ..., op.cit, P618.

[15] Martin Rheinheimer, From Amrum to Algiers and Back: The Reintegration of a Renegade in the Eighteenth century, Central European History, Vol 36, N° 02, 2003, PP 211-212.

[16] Lewis Bernard, Corsairs in Iceland, Revus de l'occident Musulman et de la Méditerranée, N°15.16, 1973., P144.

[17] Walter Crocker, the cruelties of the Algérien pirates shewing the present dreadful state of the English slaves and others Europeans, At Algiers and Tunis; with the horrid Barbarities inflicted on Christian Mariners shipwrecked on the North Western Coast of Africa and Carried into perpetual slavery, London: printed by W. Hone, 1816, P06.

[18] A Short History of Algiers, with a concise view of the origin of the rupture between Algiers and the Unitedd States, 3rd Ed, New York, published by Evert Duyckinck, 1805, P93.

[19] سيمون بفايفر: مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ترجمة أبو العيد دودو، دار الهومة، الجزائر، 1998م، ص 18.

[20] جيمس ويلسون ستيفين: الأسرى الأمريكان في الجزائر 1795-1796، ترجمة على تابليت، الجزائر، 2007، ص 259.

[21] العربي إسماعيل: مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، مصدر سابق، ص 60.

[22] جيمس ويلسون ستيفن: الأسرى الأمريكان، مصدر سابق، ص 259.

[23] مصدر نفسه، ص 263.

[24] Venture De Paradis, Alger au XVIII siècle, imprneur, Libraire, éditeur, Alger, 1898, P56.

[25] Gregory Fremont- Barnes, the Wars of the Barbary pirates to the shores of Tripoli; the Rise of the U.S Navy and Marines, Oxford; osprey publishing, New York, 2006, P72.

[26] سيمون بفايفر: مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، مصدر سابق، ص19.

[27] Robert Davis, Esclaves Chrétiens, Maitres Musulmans, l'esclave Blanc En Méditerranée 1500-1800, Tr : Manuel Tri coteau : Ed. Jacqueline Chambon, 2006.P181.

[28] Lewis Bernard, Corsairs in Iceland, Revus de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°15-16, 1975, PP 143-144.

[29] Benilde Montgomery, « with captives, African slaves: A Drama of Abolition », Eighteenth century studies, Vol 27, N°04, African _ American culture in the Eighteenth century (Summer ,1994), P615.

[30] Antony Benzet, Some Historical Account of Guinea, its situation, produce and the general description of its inhabitants: with An Inquiry into the Rise and progress of slaves trade, its nature and lamentable effects, London: W.Dwen, 1772, P59.

[31] جيمس ويلسون ستيفن: الأسرى الأمريكان، مصدر سابق، ص 178.

[32] نفسه، ص 270.

[33] نفسه، ص 278-279.

[34] Foss Johan, A journal of The Captivity and Sufferings of Johan Foss, Several Years A prisones at Algiers, New Buryport,1798, P32.

[35] هاينسترايت: رحلة العالم الألماني ج. أو. هاينسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس (1145-1732م)، ترجمة ناصر الدين سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2008، ص 43.

[36] Gregory Fremont- Barnes, the Wars of the Barbary pirates to the shores of Tripoli, OP.CIT. P74.

[37] Antony Benzet, Some Historical Account of Guinea, its situation, produce and the general description of its inhabitants: with an Inquiry into the Rise and progress of slaves' trade, its nature and lamentable effects, London: W. Dwen, 1772, P59.

[38] Blake William, ô, the History of Slavery and the slave Trade, Ohio: L. Muller, 1860, P79.

[39] Ellen G. Fredman, Trinitarian Hospitals in Algiers: « An Early Example of Heath for prisoners of War », catholic historical review, Vol 66, N°04, 1980, P553.

[40] Ellen G. Friedman, Trinitarian Hospitals in Algers, op.cit, P555.

[41] العربي إسماعيل: مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، مصدر سابق، ص102.

[42]David C. Moberly, Piracy, Slavery and Assimilation: Women in Early modern of Acts, Under the supervision of professor Stephen bubler, Nebraska: University of Nebraska, April, P27.

[43] Laugier De Tassy : Histoire de Royaume d'Alger. op.cit. P290.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أحمد توفيق المدني: محمد عثمان باشا داي الجزائر 1766-1791م، سيرته، حروبه، أعماله، نظام الدولة والحياة العامة في عهده. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
2. جيريت ميتزون: يوميات أسرى في الجزائر 1814-1816م، ترجمة محمد زروال، دار الهومة، الجزائر، 2011.
3. جيمس ويلسون ستيفين: الأسرى الأمريكان في الجزائر 1795-1796، ترجمة علي تابليت، الجزائر، 2007.
4. سيمون بفايفر: مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ترجمة أبو العيد دودو، دار الهومة، الجزائر، 1998م.
5. العربي إسماعيل: مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1982.
6. العربي إسماعيل: مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1982.

7. عميراوي أحميدة: الجزائر في أدبيات الرحلة والأسر خلال العهد العثماني (مذكرات تيدنا أنموذجا)، دار الهدى، الجزائر، 2003.
8. هاينسترايت: رحلة العالم الألماني ج. أو. هاينسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس (1145-1732م)، ترجمة ناصر الدين سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2008.
9. A Short History of Algiers, with a concise view of the origin of the rupture between Algiers and the Unitedd States, 3rd Ed, New York, published by Evert Duyckinck, 1805.
10. Antony Benzet, Some Historical Account of Guinea, its situation, produce and the general description of its inhabitants: with An Inquiry into the Rise and progress of slaves trade, its nature and lamentable effects, London: W.Dwen, 1772.
11. Benilde Montgomery, « with captives, African slaves: A Drama of Abolition », Eighteenth century studies, Vol 27, N°04, African _ American culture in the Eighteenth century (Summer ,1994).
12. Blake William, ô, the History of Slavery and the slave Trade, Ohio: L. Muller, 1860, P79.
13. David C. Moberly, Piracy, Slavery and Assimilation: Women in Early modern of Acts, Under the supervision of professor Stephen bubler, Nebraska: University of Nebraska, April, P27.
14. Ellen G. Fredman, Trinitarian Hospitals in Algiers: « An Early Example of Heath for prisoners of War », catholic historical review, Vol 66, N°04, 1980.
15. Ellen G. Friedman, Christian captives at " Hard Lard » in Algiers, 16th-18th centuries, the International Journal of African Historical studies, Vol 13, N° 04, 1980.
16. Foss Johan, A journal of The Captivity and Sufferings of Johan Foss, Several Years A prisones at Algiers, New Buryport,1798.
17. Gregory Fremont- Barnes, the Wars of the Barbary pirates to the shores of Tripoli; the Rise of the U.S Navy and Marines, Oxford ; osprey publishing, New York, 2006.
18. Jackson G.A, Algiers: Being a complete Picture of the Barbary states; their Government, Laws, Religion and natural production and containing of their Various Revolution…, London: Rewards, 1817.
19. Josef Morgan, A Compleat History of the piratical states of Barbary, Algiers, Tunis, Tripol and Marocco, Containing: The Origin Revolution and Present States of these Kingdooms, their forces, Revenus, Policy and commerce, London: R. Griffiths, 1750.
20. Josef Morgan, Several Voyage to Barbary containing an Historical and Geographical Account of the country, with the Hardships, Sufferings and Manner of Redeeming Christian slaves…, London: Printed for oliver payne, 1736.

21. Laugier De Tassy, Histoire de Royaume D'Alger, Amsterdam : Henri Du sauzet,1837.
22. Lewis Bernard, Corsairs in Iceland, Revus de l'occident Musulman et de la Méditerranée, N°15.16, 1973.
23. Martin Rheinheimer, From Amrum to Algiers and Back: The Reintegration of a Renegade in the Eighteenth century, Central European History, Vol 36, N° 02, 2003.
24. Rebert Davis, Esclaves Chrétiens, Maitres Musulmans, l'esclave Blanc En Méditerranée 1500-1800, Tr : Manuel Tri coteau : Ed. Jacqueline Chambon, 2006.
25. Venture De Paradis, Alger au XVIII siècle, imprneur, Libraire, éditeur, Alger, 1898.
26. Walter Crocker, the cruelties of the Algérien pirates shewing the present dreadful state of the English slaves and others Europeans, At Algiers and Tunis; with the horrid Barbarities inflicted on Christian Mariners shipwrecked on the North Western Coast of Africa and Carried into perpetual slavery, London: printed by W. Hone, 1816.

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 332-360

التصوف بين المجاهدة والثورة الروحية السري السقطي انموذجا.

Mysticism between jihad and spiritual revolution Al-Sari Al-Saqati as a model

سامي جودة الزيدي *
مركز ذي قار للدراسات التاريخية والاثارية/ جامعة ذي قار (العراق)
nourchabani@yahoo.fr

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/05/25 تاريخ القبول 2022/07/03 الكلمات المفتاحية: التصوف، الثورة الروحية، السري السقطي،	بدأ التصوف كحركة زهد، مارسها المسلمون الاوائل ، متأسيين بزهد النبي (ص) ، فقد كانت الحياة في بداية الاسلام حياة بسيطة لا تتعدى ان يجد الانسان حاجاته الضرورية من الملبس والمأكل والمأوى، وقد كانت هناك طبقة فقيرة جدا تدعى اهل الصفة ، لم تكن تملك قوت يومها، ولم تكن الحياة معقدة كما هي اليوم ، فقد كان المسلم شغله الشاغل ان يجد ما يقوت يومه، واغلب انشغاله في العبادة وارتقاء درجات بسلم الايمان . وكلما يمتد الزمن تأخذ الحياة بالانفتاح والتجدد والتوسع والتعقد ، لقد كان للفتوحات الاسلامية الاولى اثرها في ظهور طبقة الزهاد ، اذ انهالت على الدولة الاسلامية جراء الفتح اموال طائلة ، وجواري وعبيد ، وصار المسلم بمقدوره ان يحصل على الثراء بحد سيفه ، اذ بمجرد ان يعتلي صهوة الجواد لينطلق صوب البلاد المحررة حتى يجني من خيراتها غنائم لا تعد . مما فتح الافاق الى الكنز والاكتناز ، وصارت الاكواخ التي تنام غرثى تأن من تخمة الشبع ، والجيوب الرثة من التراب تقطر ذهبا ، واخذت طبقة تصعد بشكل كبير ، واخرى ما تزال على حالها ، سيما اذا اخذنا بنظر الاعتبار طريقة الخليفة عمر بن الخطاب في تقسيم العطاء ، وما نتج عنها من تعددات طبقية ، فصار الكثير من الجياع تجارا واثرياء ، وهنا بدأت نقطة الانفصال الحقيقي بين الزهد التعبدي والرغبة في الحياة العصرية ذات الكنوز والزخارف ، وظلت طبقة من العباد ممن نأى بنفسه جانب عن ذلك الصراع الحياتي المقيت ، الذي اهمل فيه الانسان غايته التي كان يسعى من اجلها وهي نشر الاسلام في الارض ، فصار الهم الحصول على الاموال والجواري والعيش برفاهية ، مما دعا الزهاد الى البقاء متمسكين بالشريعة وممارسة الزهد في الحياة . ثم ان دائرة

* المؤلف المرسل

الترف والرفاهية اتسعت اكثر ، فوجد بعض الزهاد ان ممارسة الزهد بهذه الكيفية لا تكفي لتنبيه الناس الى الغفلة ، وان اعتراضهم على تلك الحياة دفعهم وبقوة الى اعلان زهدهم بطريقة اكثر مجاهدة ومكابدة وصبر ، فتحولوا الى التصوف .

تناول البحث معنى التصوف ومعنى كلمة صوفي، كما تطرق الى تاريخ التصوف ، واهم الدوافع التي دعت الى اتخاذ هذه الطريقة ، ثم تناول البحث سيرة السري السقطي كنموذج للمتصوفة، واهم الاسباب التي دفعت السري الى اتخاذ مذهب التصوف واتخاذ طريقة المكابدة والمجاهدة . وقد تطرق البحث الى اهم اراء الصوفية في الزهد والمجالدة والصبر .

Abstract:

Sufism began as a movement of asceticism, practiced by the early Muslims, imitating the asceticism of the Prophet (peace be upon him). Life at the beginning of Islam was a simple life that did not exceed the human being to find his necessary needs of clothing, food, and shelter. At that time, life was not as complicated as it is today, for the Muslim was his preoccupation with finding what would sustenance for his day, and most of his preoccupation was with worship and advancing degrees in the ladder of faith. And as time extended, life began to open up, renew, expand and complex. The first Islamic conquests had their impact on the emergence of the ascetic class, as huge money, maidservants and slaves were poured upon the Islamic state as a result of the conquest. To set out towards the liberated country to reap from its bounties uncountable spoils. Which opened the horizons to treasure and hoarding, and the huts that slept became sluggish from the glut of satiation, and the tattered pockets of dirt dripping with gold, and took a layer that rose dramatically, and others are still unchanged, especially if we take into account the method of Caliph Omar Ibn Al-Khattab in dividing the giving. And what resulted in the multiplicity of classes, and many of the hungry became merchants and wealthy, and here began the point of real separation between devotional asceticism and the desire for a modern life with treasures and adornments, and a class of servants who distanced themselves from that life's abhorrent struggle, in which man neglected his goal He was striving for it, which is to spread Islam on the earth, so the concern became to obtain money and concubines and to live in luxury, which called ascetics to remain adherent to the Sharia and to practice asceticism in life. Then the circle of luxury and luxury expanded more, and some ascetics found that practicing asceticism in this way is not enough to alert people to negligence, and that their objection to that life prompted them strongly to declare their asceticism in a more striving, suffering and patience way, so they turned to Sufism.

The research dealt with the meaning of Sufism and the meaning of the word Sufi, as well as the history of Sufism, and the most important motives that called for adopting this method. The research touched on the most important Sufi views on asceticism, perseverance, and patience.

Article info

Received:
2022/05/25
Accepted:
2022/07/03

Key words:
mysticism,
spiritual revolution,
septal secret,

المقدمة:

بدأ التصوف كحركة زهد، مارسها المسلمون الاوائل، متأسيين بزهد النبي (ص) ، فقد كانت الحياة في بداية الاسلام حياة بسيطة لا تتعدى ان يجد الانسان حاجاته الضرورية من الملبس والمأكل والمأوى، وقد كانت هناك طبقة فقيرة جدا تدعى اهل الصفة ، لم تكن تملك قوت يومها، ولم تكن الحياة معقدة كما هي اليوم ، فقد كان المسلم شغله الشاغل ان يجد ما يقوت يومه، واغلب انشغاله في العبادة وارتقاء درجات بسلم الايمان . وكلما يمتد الزمن تأخذ الحياة بالانفتاح والتجدد والتوسع والتعقد، لقد كان للفتوحات الاسلامية الاولى اثرها في ظهور طبقة الزهاد، اذ انهالت على الدولة الاسلامية جراء الفتح اموال طائلة ، وجواري وعبيد ، وصار المسلم بمقدوره ان يحصل على الثراء بحد سيفه ، اذ بمجرد ان يعتلي صهوة الجواد لينطلق صوب البلاد المحررة حتى يجني من خيراتها غنائم لا تعد . مما فتح الافاق الى الكنز والاكتناز ، وصارت الاكواخ التي تنام غرثى تأن من تخمة الشبع ، والجيوب الرثة من التراب تقطر ذهبا ، واخذت طبقة تصعد بشكل كبير ، واخرى ما تزال على حالها ، سيما اذا اخذنا بنظر الاعتبار طريقة الخليفة عمر بن الخطاب في تقسيم العطاء ، وما نتج عنها من تعددات طبقية ، فصار الكثير من الجياع تجارا واثرياء ، وهنا بدأت نقطة الانفصال الحقيقي بين الزهد التعبدي والرغبة في الحياة العصرية ذات الكنوز والزخارف ، وظلت طبقة من العباد ممن نأى بنفسه جانب عن ذلك الصراع الحياتي المقيت ، الذي اهمل فيه الانسان غايته التي كان يسعى من اجلها وهي نشر الاسلام في الارض ، فصار الهم الحصول على الاموال والجواري والعيش برفاهية ، مما دعا الزهاد الى البقاء متمسكين بالشريعة وممارسة الزهد في الحياة .

ثم ان دائرة الترف والرفاهية اتسعت اكثر ، فوجد بعض الزهاد ان ممارسة الزهد بهذه الكيفية لا تكفي لتنبيه الناس الى الغفلة ، وان اعتراضهم على تلك الحياة دفعهم وبقوة الى اعلان زهدهم بطريقة اكثر مجاهدة ومكابدة وصبر ، فتحولوا الى التصوف . ولعل

الزهد لغة : هو الاعراض عن الشيء ، وهو ضد الرغبة والحرص على الدنيا ، وهو الشيء القليل ([1]) . وقد نجد مصداق ما ذهبنا اليه في قول السهروردي : (كان في زمن رسول الله (ص) اصحاب رسول الله يسمون الرجل صحابيا لشرف صحبته الرسول ، وكون الاشارة اليها اولى من كل اشارة ، وبعد انقراض عهد رسول الله صار من اخذ من العلم يسمى تابعي ، ثم تقدم زمان الرسالة ، وبعد عهد النبوة انقطع الوحي السماوي ، وتوارى النور المصطفوي ، واختلفت الآراء وتنوعت الانحاء وتفرد كل ذي رأي برأيه وكدر شرب العلوم وشوب الاهوية ، وتزعزعت ابنية المتقين واضطربت عزائم الزاهدين في الدنيا ومحبتها ، وتفرد طائفة بأعمال صالحة واحوال سنية وصدق في العزيمة وقوة في الدين وزهدوا في الدنيا ومحبتها ، واغتنموا الوحدة والعزلة ، وأتخذوا زوايا يجتمعون فيها تارة وينفردون اخرى اسوة بأهل الصفوة ،تاركين الاسباب متبتلين الى رب الارباب ، فأثمر لهم صالح الاعمال سني الاحوال ، وتهيأ لهم صفاء الفهوم لقبول العلوم ، فصار لهم بمقتضى ذلك علوم يعرفونها واشارات يتعهدونها ، فحرروا لنفوسهم اصطلاحات تشير الى معاني يعرفونها وتعرب عن احوال يجدونها ، فأخذ ذلك الخلف عن السلف فظهر هذا الاسم بينهم وتسموا به وسموا به ([2]) .

ولعل النصف الثاني من القرن الاول الهجري شهد اول ظهور لمصطلح (الصوفي) باعتراف الحسن البصري الذي قال : (رأيت صوفيا في الطواف فأعطيته شيئا ولم يأخذ وقال : معي اربعة دوانيق فيكفيني ما معي) وقول سفيان الثوري : (لولا ابو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء) وقد علق الغزالي على القولين قائلا : وهذا يدل على ان هذا الاسم كان يعرف قديما ([3]). قال القشيري : ان المسلمين بعد رسول الله لم يتسم افاضلهم بتسمية علم ، سوى صحبة رسول الله (ص) لا فضيلة فوقها ، فقيل لهم الصحابة ، ولما ادركهم اهل العصر الثاني سموا بالتابعين ، ورأوا في ذلك اشرف سمة ثم قيل لمن بعدهم اتباع التابعين ، ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ممن لهم

شدة عناية بأمر الدين (الزُهاد والعُباد) . ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق ، فكل فريق ادعوا ان فيهم زهادا ، فأنفرد خواص اهل السنة المراعون أنفسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الفعلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الاكابر قبل المائتين من الهجرة ([4]) .

ويذهب ماسنيون(Massignon) ومصطفى عبد الرزاق ، الى ان لفظ (صوفي) لقبا مفردا ظهر لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي ، اذ نعت به جابر بن حيان وهو صاحب كيمياء شيعي ، من اهل الكوفة ، له في الزهد مذهب خاص ،وابو هاشم الكوفي المتصوف المشهور . اما صيغة الجمع (الصوفية) فقد ظهرت عام (199هـ) في خبر فتنة قامت بالإسكندرية فكانت تدل قرابة ذلك العهد فيما يراه المحاسبي والجاحظ على مذهب التصوف الاسلامي يكاد يكون شيعيا نشأ في الكوفة ، وكان عبدك الصوفي اخر أئمته ، وهو من القائلين بان الامامة بالتعين ، وكان لا يأكل اللحم ، وتوفي في بغداد حوالي عام (210هـ) فيمكن القول ان كلمة صوفي كانت بداية امرها مقصورة على الكوفة ، ثم قدر لهذا الاسم ان يكون له شأن فيما بعد ، فما ان انقضت خمسون سنة حتى اصبح يطلق على جميع الصوفية في العراق في مقابل (الملامتية) وهم الصوفية بخراسان ، ثم بعد قرنين من الزمن صار هذا الاسم يطلق على جميع اهل الباطن من المسلمين ([5]) .

ولسنا هنا بصدد مناقشة الآراء في اصل التسمية ، الا اننا نتفق كثيرا مع من يذهب الى ان اصل التسمية جاء صفة على لباسهم الذي كانوا يرتدونه من الصوف ، وقد قال الغزالي : (انهم اختاروا لبس الصوف لكونه كان ارفق ، وكان لباس الانبياء) . فقد كان رسول الله (ص) ، يجيب دعوة العبد ، ويركب الحمار ، ويلبس الصوف . وكان عيسى (ع) يلبس الصوف والشعر ، ويأكل من الشجر ، ويبيت حيث امسى . وقال الحسن البصري : لقد ادركت سبعين بدريا كان لباسهم الصوف ، ووصفهم ابو هريرة وفضالة :

كانوا يخرون من الجوع حتى تحسبهم الاعراب مجانين ، وكان لباسهم الصوف ، حتى ان بعضهم كان يعرق في ثوبه فيوجد منه رائحة الضأن اذا اصابه الغيث ([6]) .

السري السقطي :

أبو الحسن سري بن المغَلس السقطي أحد رجال الطريقة وأرباب الحقيقة كان أوحد زمانه في الورع وعلوم التوحيد وهو خال أبي القاسم الجنيد وأستاذه وكان تلميذ معروف الكرخي ([7]) . وقيل البغدادي الزاهد ، علم الأولياء في زمانه ([8]) . الامام القدوة ، شيخ الاسلام ، ولد في حدود الستين ومئة . وحدث عن : الفضيل بن عياض ، وهشيم بن بشير ، وأبي بكر بن عياش ، وعلي بن غراب ، ويزيد بن هارون ، وغيرهم بأحاديث قليلة . واشتغل بالعبادة ، وصحب معروفا الكرخي ، وهو أجل أصحابه . روى عنه : الجنيد بن محمد ، والنوري أبو الحسين ، وأبو العباس ابن مسروق ، وإبراهيم بن عبد الله المخرمي ، وعبد الله بن شاكر ([9]) . وكان يسمي معروف الكرخي بالأستاذ ، ولعل هذا متأتي من الاثر الذي تركه فيه الكرخي، فكان معروف يمثل له استاذا في الورع والزهد والوعظ ،وكان السري السقطي أول من أظهر ببغداد لسان التوحيد وتكلم في علوم الحقائق وهو إمام البغداديين في الإشارات وله حكايات تكثر تستغني بشهرته عن ذكره والإطناب فيه وكان يلزم بيته ولا يخرج منه لا يراه إلا من يقصده إلى بيته انقطع عن الناس وعن أسبابهم وكان يسند الحديث ([10]) .

ويبدو ان السري كان في ابتداء حياته لا يؤمن بان العزلة عن الناس والاكتفاء بما لدى الانسان مذهبا ممكن ان يتبعه الانسان في ترويض النفس والمجاهدة ، الا ان طارئ طرأ له في حياته دفعه الى اتخاذ الزهد والتصوف مذهبا لتغيير حياته ، والبحث عن الحقيقة ، ولعله رأى ان البقاء في حلقة السوق والاندماج مع الناس لا يعطيه الفرصة الكافية للإخلاص مع الله وتنقية النفس من ملذاتها. فقد كان يجلس الى دكانه كل يوم وكان

يقول : (ليس الاعتزال عن الخلق شغلا كثيرا ، بل الرجل من يكون في السوق مشغولا بالحق ، غير غافل عنه طرفة عين) ([11]) .

وكانت تجارته في الاول بيع السقط من المتاع ، والسقط هي السلع الرديئة من المتاع نحو السكر والتوابل وغيرها ([12]) . ثم ان امرا ما طرأ على حياته ادت به الى تغيير مسراته كليا فقد تغير كل شيء في تفكيره وسلوكه ، وبدأ بترك العمل ومغادرة الدنيا الى عالم العزلة والاعتزال عن الناس ، ولعل هذا الطارئ الذي غير مجرى حياة السري السقطي ، ما يرويه هو عن نفسه فقد قال : مر بدكاني يوما حبيب الراعي ، فأعطيته شيئا وقلت اصرفه على الفقراء ، فقال : جزاك الله . فبردت على قلبي ([13]). وكانت هذه اول الخطوة الى عالم العزلة والتفكر بالخلوة والانفصال عن الواقع الى عالم تصفى فيه النفوس وتبحر فيه القلوب باحثة عن الحقيقة لعل امرا منها يتكشف ليرى نور الله بوضوح دون حجاب الماديات ولذات الحياة الزائلة .

ثم انه يخبرنا عن الصدمة الكبرى التي احدثت رنينا في ضميره وقلبه لتنقله الى عالم لطالما صفت فيه نفوس اهله وجفت فيه الشهوات ومنابع حب الدنيا ، ليتحول الحب للمعشوق الاوحد ، الذي لطالما جفاه احبته بغفلتهم عنه وانشغالهم باللهاث وراء اللذات والرغائب المادية الخالية من الطعم الابدي كونها زائلة ومتغيره ، وسريعة الانقضاء . فقد قال : جاء اليَّ معروف الكرخي يوما ، ومعه صبي يتيم ، فقال : اكس هذا اليتيم ، قال السري : فكسوته ، ففرح معروف وقال : بغض الله اليك الدنيا وكل ما انت فيه ، فقمت من الحانوت ، وليس شيء ابغض الي من الدنيا، وكل ما انا فيهمن بركات دعاء معروف ([14]) . هذه هي نقطة التحول التي حددها السري بنفسه ، ولعل الحقيقة ان السري كان تراوده هذا الفكرة ، وان الرغبة لم تكن وليدة هذه الكلمات فحسب انما الفكرة كانت تعتريه في اكثر من وقت الا ان المناسبة لم تحن بعد ، ولعل القدحة التي قدحها فيه معروف الكرخي كانت عاملا مباشرا في اتخاذ القرار النهائي للعزلة ومغادرة

الحياة المادية الى الا رجعة . فبالرغم من انه كان يزاول عمل التجارة الا انه كان زاهدا في الارباح ولعل الرياضة الاولى التي طبع نفسه عليها هي القبول بأقل الارباح التي كان يحصل عليها ، ثم انه كان يتصدق بذلك القليل وقد مر كيف اعطى حبيب الراعي مال للصدقة ، وكيف كسا الصبي اليتيم ، وهذه تعطينا دليلا على ان الرجل كان يمر بمرحلة المجاهدة ايام مزاولته التجارة وقد كان ينتظر الفرصة التي تجعله يغادر الحياة المادية وملذاتها . فقد نقل انه كان يبيع ويشتري وليس له طمع بالربح الا لكل عشرة نصف درهم ، فقد اشترى يوما لوزا بستين دينارا ، وقد ارتفع سعره فصار بتسعين ، وجاء دلالا ليشتري منه ، فقال لا ابيع الا بثلاث وستين فقال الدلال ولكنه صار بتسعين ، فقال السري : قد عاهدت الله ان لا اخذ اكثر من ذلك ، فقال الدلال : وقد عاهدت الله ان لا اغش مسلما ، ولم يأخذ منه ([15]).

وقد اعطى لهذا التحول حقه فقد بالغ في المجاهدة والرياضة حد لم يبالغ فيه احد في سعيه واجتهاده . قال الجنيد ما رأيت احدا اكمل في العبادة من السري ، مضى عليه ثمانون او تسعون سنة ما اضطجع الا في مرض موته ([16]) . حتى وان كان في هذا القول مبالغة الا انه لا يخلو من بيان شدة العبادة والمجاهدة التي كان يقوم بها السري .

ثم ان السري يتخذ بعد هذه المرحلة التي قضاها يتهيأ نفسيا لمواجهة المرحلة الاخرى في حياته، مرحلة الخلوة بربه والعزلة عن الناس والحياة ليكابد من خلاله المشقة والصبر والمجاهدة لعله يلقى الله وليس عليه من هم الدنيا وغمها ما يثقل كاهله . وهذا التحول نجده في سلوكياته واقواله ، فقد كان يرغب عن الناس ويود العزلة ، وكان يدعو الله ان يهب الناس علما يشغلهم عن المجيئ اليه ، وكان اذا طرق عليه الباب يقول : اللهم اشغل من يشغلني عنك بك ([17]).

ولم يكتفِ السري بأفعاله وسلوكياته في اعتزال الناس ، انما كان يدعو الى ذلك ويوعظ به ، فقد روي عن الجنيد انه قال ، سمعت السري يقول : من اراد ان يسلم دينه ويستريح قلبه وبدنه ويقل غمه فليعتزل الناس لان هذا زمان عزلة ووحدة ([18]) .

ولا يختلف السري عن غيره من المتصوفة في انتهاج هذا السلوك فقد كانت العزلة والمكابدة والمجاهدة ديدنهم في العبادة وصرف النفس عن الدنيا وملذاتها . فكان السري بأقواله تلك يحدد الاطار العام لحياة الانسان ضمن رؤيته الصوفية فقال : كل الدنيا فضول الا خمس خصال : خبز يشبعه وماء يرويه وثوب يستره وبيت يكنه وعلم يستعمله ([19]). فهو بهذا يتحدث عن الحاجات الضرورية لبقاء الانسان واستمراره في العبادة ، اما ما يسمى بالكمالية فقد عزف عنها ولم يذكرها .

وعن الجنيد بن محمد قال سمعت سريا يقول لولا الجمعة والجماعة لسددت على نفسي الباب ولم اخرج ([20]). وكان السري يرى ان التصوف يعني الاعراض عن الخلق ، وترك الاعتراض على الحق ([21]) . وعندما سُأل السري عن التصوف قال : اسم لثلاث معاني : وهو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب او السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك استار محارم الله ([22]) .

والواضح ان المرحلة الاولى التي يمر بها المتصوفة هي مرحلة الخلوة والاعتزال والاعراض عن ما في ايدي الناس وعدم الانشغال ببهرج الحياة وزخارفها . لذلك كان التحول الاول لسري السقطي هو ترك دكانه والعزوف عن الناس والانشغال بالعبادة والتهجد والانقطاع التام الى الله .

وهذا الامر نجده واضحا في قول الجنيد فقد قال : ما اخذنا التصوف عن القيل والقال ، ولكن عن الجوع ، وترك الدنيا ، وقطع المألوفات والمستحسنات ([23]) . فهذه هي المرحلة المهمة الاولى التي ما ان يجتازه الصوفي حتى يتحول الى المراحل الاخرى والتي يلاقي فيها الصوفي اشد المجاهدات والمكابدة ويحتاج منه الى الجهد والصبر . قال : ابو نصر

الطوسي : فأول شيء من التخصصات للصوفية وما تفرد بها عن جملة هؤلاء الذين ذكرتهم من بعد اداء الفرائض ، ترك ما يعنيهم وقطع كل علاقة تحول بينهم وبين مطلوبهم ومقصودهم ، ثم لهم آداب واحوال شتى ، فمن ذلك ، القناعة بقليل الدنيا عن كثيرها ، والاكتفاء بالقوت الذي لابد منه ، والاختصار على ما لابد منه من مهنة الدنيا ، من ملبوس ومفروش ومأكول ، وغير ذلك . واختيار الفقر على الغنى اختيارا ، ومعانقة القلة ، ومجانبة الكثرة ، وايثار الجوع على الشبع ، والقليل على الكثير ، وترك العلو والترفع ، وبذل الجاه والشفقة على الخلق ، والتواضع للصغير والكبير ، والايثار وقت الحاجة اليه ، وان لا يبالي من اكل الدنيا ، وحسن الظن بالله ، والاخلاص في المسابقة الى الطاعات ، والمسارعة الى جميع الخيرات ، والتوجه الى الله تعالى والانقطاع اليه ، والعكوف على بلائه ، والرضا عن قضاءه ، والصبر على دوام المجاهدة ومخالفة الهوى ، ومجانبة حظوظ النفوس والمخالفة لها ، اذ وصفها الله تعالى بانها امارة بالسوء ، والنظر اليها بانها اعدى عدوك التي بين جنبيك ، كما روي عن رسول الله (24) .

فهي الآداب والاحوال التي يجب على الصوفي ان يتصف بها كي يكون على الطريقة ويحافظ على اتباعها ومجاهدة نفسه فيها . فقد كان السري السقطي يتبع هذه الآداب والاحوال حتى عرج فيها الى مراتب المكاشفة ، فقد كان كثير المراقبة والمحاسبة لنفسه ، وكثير المجاهدة لها .

ينقل عن الجنيد انه قال : رفع السري إلي رقعة وقال : هذه لك خير من سبعمائة قصة أو حديث يعلق فإذا فيها :

ولما ادعيت الحب قالت كذبتني　　　فمالي أرى الأعضاء منك الكواسيا
فما الحب حتى يلصق الجلد بالحشا　　　وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى　　　سوى مقلة تبكي بها وتناجيا

لقد جسد السري هذه الابيات الشعرية سلوكا واقعيا وعمل بها حتى وصل الى درجات العشق والذوبان في الخالق . حكى أبو القاسم الجنيد قال دخلت يوما على خالي سري السقطي وهو يبكي فقلت ما يبكيك قال جاءتني البارحة الصبية فقالت يا أبت هذه ليلة حارة وهذا الكوز أعلقه هاهنا ثم إنه حملتني عيناي فنمت فرأيت جارية من أحسن خلق الله قد نزلت من السماء فقلت لمن أنت قالت لمن لا يشرب الماء المبرد في الكيزان وتناولت الكوز فضربت به الأرض قال الجنيد فرأيت الخزف المكسور لم يرفعه حتى عفى عليه التراب ([25]) . فالمحاسبة للنفس في سلوك السري قائمة لا تتوقف ، ومراقبتها دائمة لا تبطل ، فهو يحاسب نفسه على شرابه وطعامه وحتى على ساعات نومه ، بل يحاسبها على ادق الامور . فقد امضى ثلاثين عاما من عمره يستغفر الله على كلمة الحمد قالها ، اذ احترق السوق الذي كان له فيه دكانا ، وقد لاقاه رجلا فقال له لقد سلم دكانك ، فقال الحمد لله ، قال ثم اني فكرت فلقيتها خطيئة ([26]). فأمضى عمره يستغفر الله لتلك الخطيئة التي حمد الله متناسيا ان اناسا اخرين تضرروا جراء الحريق فشغله نجاة دكانه عنهم مصيبتهم . وفي هذه الرواية بُعدا اخلاقيا لا يوصف ، اذ ان التصوف ليس رياضة الروح للخلاص من الذنوب والوصول الى مقامات ينجو بها الانسان الحساب والعقاب ويذوق حلاوة الجنة ، انما هي ممارسات اخلاقية وتربوية ممكن ان تجعل المجتمع اقرب للمحبة والايثار والتراحم منه الى الكراهية وحب الذات والانانية .

الرياضة الروحية :

ان محاسبة المتصوفة لأفعالهم وسلوكهم جعلهم يدققون في ابسط حاجاتهم ولوازمهم فهم يتحرون مصدر ما يأكلون ويشربون قال السري غزونا ارض الروم فمررت بروضة خضرة فيها الخيار وحجر منقور فيه ماء المطر فقلت في نفسي لئن اكلت يوما حلالا فاليوم فنزلت عن دابتي وجعلت اكل من ذلك الخيار وشربت من ذلك الماء فاذا هاتف يهتف بي يا سري النفقة التي بلغت لها الى ها هنا من أين؟ ([27]) . هي رياضة للروح ومجاهدة

لها لكي لا تغريها ملذات الحياة ، ولعل الهاتف الذي كان يسمعه السري ليس بالضرورة هاتف من السماء انما هو هاتف الضمير الذي اكتسبه من رياضته لنفسه ومراقبته لها ، فصارت لدى السري كوابح للنفس تمنعها ان تغتر حتى بالحلال . ان اكتساب الانسان لفعل والتعود عليه يتحول بمرور الايام الى طبع يدمن على فعله ولعل الصوفية بنقاء ارواحهم ونزع نفوسهم عما حولهم وانشغالهم بتنقية نفوسهم عن ما في ايدي الناس مكنهم من ضبط حركات النفس ونزعاتها. عن الجنيد قال سمعت سري بن المغلس يقول اشتهي منذ ثلاثين سنة جزرة اغمسها في الدبس واكلها فما يصح لي([28]). لم يكن السري خارج التفكير الصوفي الذي يسعى الى ادراك الحقيقة المحجوبة ، والتي لا تدرك الا بالمجاهدة والتضحية بالملذات ، وتطليق الدنيا حيث لا رجعة فيها ، من اجل الاتصال بتلك الحقيقة التي لا يتم الاتصال بها الا عن طريق حالة روحية خاصة . فلذلك نجد اللذين مارسوا هذه الرياضة تعاملوا مع الدنيا تعامل الغرباء وطلقوها طلاق بائن لا رجعة فيه ، قال معاوية بن ابي سفيان لضرار بن ضمرة الضبابي عند دخوله عليه في الشام صف لي علي بن ابي طالب ، قال ضرار: فأشهد لقد رأيته في بعض مواقفه وقد أرخى الليل سدوله ، وهو قائم في محرابه قابض على لحيته ، يتململ تململ السليم ، ويبكي بكاء الحزين ويقول : يا دنيا يا دنيا إليك عني ، أبي تعرضت ، أم إلي تشوقت : لا حان حينك هيهات غري غيري . لا حاجة لي فيك . قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها . فعيشك قصير ، وخطرك يسير ، وأملك حقير . آه من قلة الزاد ، وطول الطريق ، وبعد السفر ، وعظيم المورد ([29]) . فلم يكن السري بعيد عن هذه المجاهدة للنفس والترويض لها رغما عنها ، كون النفس تنزع نحو حاجاتها ورغباتها ، وتلح في اشباعها ، سواء كان ذلك الاشباع مباح او غير مباح ، الا ان المتصوفة لم يرغبوا لها حتى في الاشباع المباح ، وحرموها من ان تسعد بملذات زائلة ، وجعلوا السعادة في الخلوة والفقر والصبر .

وسمع السري يوما يقول أحب ان اكل اكلة ليس لله علي فيها تبعة ولا لمخلوق علي فيها منة فما اجد الى ذلك سبيلا ([30]) . فهو يحدد طرق الكسب في الطعام فلا يريد ان يأكل من طريق لا يعرف مصدره او يعرف مصدره الا ان فيه تبعه ممكن ان يحاسبه الله عليها وان كانت في ادق الامور ، ثم يريد ان لا يكون لأي انسان تدخل في صناعة ذلك الطعام ، فهو يريد ان تكون الحاجة لله وحده وليست للبشر فيها أي تدخل . فقد روى عن نفسه انه خرج يوما من مكة فقال : فلما اصحرنا ، رأيت في مجرى السيل طاقة بقل ، فمددت يدي فأخذتها ، وقلت : الحمد لله ، ورجوت ان تكون حلالا ليس لمخلوق فيها منة ، فقال لي بعض من راني وقد اخذتها : يا ابا الحسن التفت فالتفتُ ، فاذا مثل تلك الطاقة كثير ، فقال لي : خذ ، فقلت له : الطاقة الاولى ليس لاحد فيها منة ، وهذا بدلالتك ، وانما اريد ما لا منة فيه لمخلوق ولا لله فيه تبعة([31]).

لقد شكلت طهارة الطعام وحلية مصادر الحصول عليه هاجسا روحيا حاضرا باستمرار في شعور السري السقطي ، فقد كان يكثر ذكر طيب الطعام([32]) وتصفية القوت وشدة الورع حتى انتشر ذلك عنه وبلغ احمد بن حنبل فقال الشيخ الذي يعرف بطيب الطعام ([33]) . لقد كان السري ينظر الى اهمية طيب الطعام كونه يورث صفاءً للقلب ونقاوة له، وكان يرى في الشكر على النعم يتمثل بعدم عصيان اوامر الله ، والاستجابة لنواهيه ، فقد قال الجنيد ، كان اذا اراد ان يفيدني سألني ، فقال يوما : ما الشكر ؟ فقلت : ان لا يعصى الله في نعمة ، فقال : ما احسن ما اجبت ، وما احسن ما تقول . قال الجنيد : وهذا هو فرض الشكر ان لا يعصى في نعمة ([34]).

ولعل هذا كان سلوكا اتبعه اهل الطريقة من الصوفية ، فلم يكن الطعام شغلهم الشاغل سواء حظر ام لم يحظر ، اذ روضوا انفسهم على القليل منه ، والقبول بالكفاف ، وتعود الجوع واختيار الفقر ، فقد كان السري يحدث عن ابا يوسف الغسولي ، فقال : كان يلازم الثغر ويغزو ، وكان اذا غزا ودخلوا بلاد الروم اكل اصحابه من طعام

وفواكههم ، فيقول ابو يوسف : لا اكل ، فيقال له : اتشك انه حلال ؟ فيقول : لا اشك ، هو حلال . فيقال له : فكل من الحلال ، فيقول : انما الزهد في الحلال ، فكان السري يذم من يأكل بدينه ، ويقول : من النذالة ان يأكل العبد من دينه ([35]).

والواضح ان الصوفية ذهبوا في الزهد مذهب حرمان النفس من النعم التي اعطاها الله لهم ، ولعل منطلقهم في ذلك الحرمان لأشغال النفس بما هو اهم واعمق من الملذات الدنيوية والتحليق في عالم الربوبية الدائم ، كما ان الصوفي شغله البحث عن الحقيقة المطلقة التي كان يعتقد بانها لابد ان تدرك عن طريق تنقية القلب من الشوائب بمجاهدة النفس وحرمانها من الملذات والزخارف والمباهج الزائلة . اذا كان المتصوفة يعتقدون ان الحقيقة اذا اردنا ادراكها فلابد لهذه المجاهدة ، اذ ان حُجب تضرب على قلب الانسان فلا تجعله يدرك الحقيقة ، اذا لا يجتمع في جوف امرئ قلبان ، فلا يمكن ان يكون له اعتقادين متضادين في آن واحد فهو لا يمكن له ان يحب الدنيا ، ويحب الاخرة ، فحب الدنيا يجعله ينشغل فيها عن الاخرة ، بل عن البحث عن الحقيقة الالهية التي يسعى الصوفي الى ادراكها بالصبر والجوع والمشقة . فعلم لا يمكن ان يوصل الى تلك الحقيقة كونها تبقى في حدود العقل القاصر عن ادراك الحقائق كلها الا بمقدار الكسب ، واستحصال الحواس . اما القلب فبمقدوره ان يدرك الحقائق المطلقة لو نقي من الشوائب وما علق به من حب الدنيا . فقد كان الغزالي يرمي الى ذلك المذهب من حيث ادراكه ان الحقيقة لا تدرك بالعلم ، انما عن طريق اتباع سلوك الصوفية وطريقتهم ، فقد قال : (وظهر لي ان اخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، فكم من فروق بين ان يعلم الانسان حال الصحة وحد الشبع واسبابهما وشروطهما ، وبين ان يكون صحيحا وشبعان ... فكذلك الفرق بين ان تعرف حقيقة الزهد وشروطه وعزوف النفس عن الدنيا ، فعلمت يقينا انهم (الصوفية) ارباب احوال لا اصحاب اقوال ، وان ما يمكن تحصيله بطريق العلم حصلت ، الا ما لا سبيل اليه

بالسماع وبالعلم بل بالذوق والسلوك) ([36]) . فالغزالي يجعل التصوف حالة روحية ونفسية خالصة ، فالسلوك والعمل من خلال المجاهدة والتدرج بالمقامات تمنح الصوفي القدرة على السياحة في عالم الملكوت ورؤية النور الالهي المحجوب بماديات الدنيا وزخارفها ، وان الذوق الذي يعني عند الصوفية النور الذي يقذفه الله في قلوبهم ليميزوا من خلاله الحق من الباطل ، لا يأتي من الكسب بالعلم انما يأتي بالإلهام والوحي او ما يسمى بالعلم الّدَنِيّ الذي يقذف في قلب الصوفي بعد ان يمر برياضات النفس ، لتتكشف له حقائق الغيب المحجوبة عن الاخرين الذين ليسوا على الطريقة .

المقامات عند السقطي :

كان السري يعدد عشر مقامات للمريدين من المتصوفة : فقد قال : للمريد عشر مقامات ، التحبب الى الله بالنافلة ، والتزين عنده بنصيحة الامة ، والانس بكلام الله ، والصبر على احكامه ، والاثرة لأمره ، والحياء من نظره ، وبذل المجهود في محبوبه ، والرضا بالقلة ، والقناعة بالخمول ([37]) .

اما مقامات الخائفين فقد حددها بعشر مقامات ايضا ، فقال : الحزن اللازم ، والهم الغالب ، والخشية المقلقة ، وكثرة البكاء ، والتضرع في الليل والنهار ، والهرب من مواطن الراحة ، وكثرة الوله ، ووجل القلب ، وتنغص العيش ، ومراقبة الكمد ([38]) . ثم يرسم السري خريطة الطريق لمن ارد اتباع الطريقة فيبدأها بالتوبة ويقول : يصدر من التوبة الاجتهاد ، ومن الاجتهاد الصدق ، ومنه الزهد ، ومنه التوكل ، ومنه الاستقامة ، ومنها المعرفة ، ثم تحصل لذة الانس ، ثم الحياء ، ثم الخوف من مكر الله تعالى والاستدراج ([39]) . ولكي تبدأ تلك المجاهدة لابد ان تسبقها خطوات مهمة يرتقي فيها الانسان عن غرور الدنيا ، ويبتعدون عن طموحاتها البائسة ، فقال في رسم الطريق : باعدو انفسكم عن جيران الاغنياء واهل السوق وعلماء الامراء – اي الذين يحومون حول الامراء – ومن اراد سلامة دينه ، وراحة قلبه وجسده ، وقلة غمومه واحزانه فليعتزل عن الناس ، فان

الزمان زمان العزلة والوحدة ([40]) . ويمكن للنص ان يعطينا الحق في القول بأن المتصوفة كانوا يمارسون ثورة قيمية واخلاقية عظيمة ، فهم مارسوها بالصمت والزهد حيث رأوا تكالب الناس على الدنيا الى حد اضاعوا فيه قيمهم واخلاقهم ، لم تكن ثورة سياسية لتغيير الانظمة او استبدالها بأنظمة جديد ، اذ انهم كان يعتقدون جيدا ان العيب ليس في الانظمة وحدها انما العيب في الامة التي هجرت شريعتها واخلاقها فأنتجت انظمة فاسدة او محتالة ، فلو عدلت الامة من ميزان الاخلاق والقيم الانسانية لعاد ميزانها الى تعادل كفيه ، لذا كان الصوفية يعملون بمجاهدة النفس ورياضتها حتى يضربوا مثلا لبؤس تلك الحياة وعديم قيمتها وليرسموا صورة الزهد بالممارسة بأقصى حدود الزهد وليس بالأقوال او المواعظ التي ليس لها نصيب من التطبيق الا بحدود اللحظة ، فتعمق الصوفي بالمجاهدة والصبر على البلاء ، الا لإعطاء درسا للاتباع بحدود المستطاع من الناس والتنبيه الى الغفلة عن الذنوب لذلك قال السري: ما ابتلى الله تعالى احدا بشيء اشد من الغفلة ، والقلب القاسي ([41]).ولعل حديث علي بن الحسين بن حرب يكشف عن مدى مراقبة النفس التي كان يعمل بها السري في اشباع حاجاته ، فقد روى ان اباه ارسله بحب سعال الى السري – لسعال كان به – فقال السري : كم ثمن العلاج ؟ فقال ابن حرب : لم يخبرني بشيء ، فقال السري : اقرأ عليه السلام وقل له: نحن نُعلم الناس منذ خمسين سنة ان لا يأكلوا بأديانهم ، ترانا اليوم نأكل بأدياننا ([42]) . ولعل هذا يجعلنا امام تصور مهم في سلوكيات الصوفية اذ حرصوا على انطباق القول مع الفعل ، وان ما كانوا يقومون به من مجاهدات لا تتحمل ان يقال عنها رياء او حبا للظهور، انما جميعها ينحصر في دائرة الرياضات والمكابدة لتنقية النفس وتطهيرها وترويضها عن العلائق المادية .

قال الجنيد : سمعت السري بن مغلس يقول : لو احسست بإنسان يريد ان يدخل علي ، فقلت بلحيتي كذا – وأمر يده على لحيته كانه يريد تسويتها – من أجل دخول الداخل لخفت ان يعذبني الله على ذلك بالنار([43]). فبهذه الدقائق من الامور جاهد

الصوفي نفسه لكي يرتقي بها الى مقامات عظيمة لتتكشف له الانوار الالهية عن عظمة الخالق وقدرته ، التي حجبت عنه بالذنوب، لذلك كان الصوفي يمر بمقامات عدة يتحول من مقام الى مقام بعد ان يحقق ادب كل مقام ، وهذا لا يعني انه يترك آداب المقام الاول عند التحول الى المقام الذي يليه ، انما يحول آداب ذلك المقام الى ملكة سلوكية يمارسها مع آداب المقام التالي وهكذا حتى يهضم كل المراحل والمقامات ، فتحول الصوفي من مقام القناعة الى مقام التوكل ، تصبح القناعة ملكة يمارسها كل يوم في سلوكه وفعله ([44]) . فالسري بدأ بالتوكل على الله في كل شيء ثم العزلة عن الناس ، ثم بدأ بمجاهدة النفس عن ملذات الحياة فعاش الفقر والحرمان ، ثم الخوف من الله كأنه يراه في افعاله وسلوكه ، قال : غزوت راجلا فنزلنا خربة للروم ، فألقيت نفسي على ظهري ، ورفعت رجلي على جدار ، فإذا هاتف يهتف بي : يا سري بن مغلس هكذا تجلس العبيد بين يدي أربابها ؟ قال : فضممت إلى رجلي ، ثم قلت :وعزتك لا مددت رجلي أبدا([45]). فهو يحاسب نفسه وكأن هاتف يأتيه من السماء يحاسبه على ادق الامور ، وفي الحقيقة ان العقل الباطن الذي عمل عليه سري بن مغلس امتلئ بقيم التأدب بحضرة الله ، وكأنه قد وضع الله في ذهنه وضعا حضوريا يراه ويحاسبه ويدقق عليه اموره قد لا يخرج خارج دائرة الرقابة ، وهذا الهاتف الذي يتصوره السري انما هو هاتف الضمير الذي أنشأه سري لنفسه وصار من كوابح السلوك لديه .

ففي هذا السياق ترد الكثير من الروايات التي يعتقد البعض بانها خارقة للعادة او انها خارج التصديق العقلي ، وفي الحقيقة ان السري وصل بتصوراته الى استحضار دائم لهاتف السماء في المراقبة والمحاسبة ، وهو صنع ضمير عالي الضبط في الرقابة ، بعد تفريغ العقل والقلب من شواغل الحياة والتعلق بمباهجها فقد قال : رأيتُ كأنِّي وقفتُ بين يدى الله عز وجل، فقال: يا سرى خلقتُ الخلقَ فكلُّهم ادَّعوْا محبتي، فخلقتُ الدنيا فذهب منِّي تسعةُ أعشارهم وبقىَ معي العشر، قال: فخلقتُ الجنَّة فهرب منِّي تسعةُ أعشار العشر،

فسلَّطتُ عليهم ذرةً مِن البلاء، فهرب تسعةُ أعشار عشر العشر! فقلتُ للباقين معي : لا الدنيا أردتم، ولا الجنَّة أخذتم، ولا مِن النَّار هربتم، فماذا تريدون؟ قالوا: إنَّك لَتعلم ما نريد فقلتُ لهم: فإِنّي مسلِّطٌ عليكم مِن البلاء بعدد أنفاسكم، مالا تقوم له الجبال الرواسي، أتصبرون؟ قالوا: إذا كنتَ أنتَ المبتلى لنا فافعل ما شئتَ. فهؤلاء عبادي حقاً([46]) .
وهذه هي احدى اهم المقامات التي يصلها الصوفي وهي المحبة المطلقة لله مهما بلغت درجة الابتلاء ولعل هذا المقام لا يصل اليه الا بتطهير كامل للنفس من حب الدنيا ، والرغبة بالجنة ، والهرب من النار ، انما هو محبة خالصة لله . ولعل هذه المصداق نجده في قول علي بن ابي طالب اذ قال : ما عبدتك خوفا من نارك ، ولا طمعا في جنتك ، بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك ([47]) .فالزهاد والمتصوفة لم تشغلهم اللذات الدنيوية بما حوت من زخارف ومباهج ولا لذات الأخرة كحور العين والغلمان وما اعد للمتقين من صنوف العطاء ، انما شغلتهم المحبة لله عن كل ذلك ، فكان شغلهم حبه وحده دون عطاياه . وكان المتصوفة يسمون البلاء نعمة اذا كان من الله ، وان الصبر على البلاء واجب الشكر تجاه تلك النعمة ، فكان السري يعطي للصبر معنى غير الذي نعرفه ، فقد قال : ومعنى الصبر ان تكون مثل الارض تحمل الجبال وبني آدم ، وكل ما عليها ، لا تأبى ذلك ولا تسميه بلاء ، بل تسميه نعمة وموهبة ([48]) .
وعن ابن ابي الورد قال دخلت على سري السقطي وهو يبكي ودورقه مكسور فقلت ما لك قال انكسر الدورق فقلت انا اشتري لك بدله فقال لي تشتري بدله وانا اعرف من اين الدانق([49]) الذي نشتري به الدورق([50]) ومن عمله ومن اين طينه واي شيء اكل عامله حتى فرغ من عمله ([51]).

وكانت المراقبة والمحاسبة للنفس في منظور السري قمة الشجاعة التي يصلها الانسان فهي تتحقق من خلال خمسة امور ، فقد قال : خمسة امور من كنَّ فيه فهو شجاع بطل : استقامة على امر الله ليس فيها روغان ، واجتهاد ليس معه سهو ، وتيقظ ليس معه

غفلة ، ومراقبة الله في السر والجهر ليس معه رياء ، ومراقبة الموت بالتأهب ([52]) . فهي قمة الشجاعة التي ينعت صاحبها بالبطل لكونها تحتاج الى قوة صبر والاجتهاد . فهو قلق بشكل دائم من ان يسود الله صورته لذلك كان يقول : اراقب انفي في اليوم عدة مرات مخافة ان يكون اسود خوفا من الله ان يسود صورتي لما اتعاطاه ([53]) . ولذلك كان يتمنى الموت في بلد غير بغداد خوفا من ان يلفظه قبره فيفتضح ([54]) مع شدة العبادة والاجتهاد في طلب القرب من الله ، وهو الذي لم يترك فضلا من الوقت للحياة جراء الاتصال الدائم بالعبادة . قال السري للجنيد : ان أمكنك ألا تكون آلة بيتك الا خزفا فافعل قال الجنيد : وهكذا كانت آلة بيته . وقال: سمعت سريا يقول رأيت الفوائد ترد في ظلم الليل قال وكان سري اذا جن عليه الليل دافع اوله ثم دافع فاذا غلبه الامر اخذ في النحيب والبكاء([55]) .

علاوة على ذلك كان اصحاب الطريقة من الصوفية لا يبخلون على بعضهم بالوعظ والوصايا والتنبيه الى الغفلة في ادق الامور وتفصيلاتها وان كانت في نظر البعض صغيرة لا يلتفت اليها، الا انها في ادب المتصوفة انشغال عن المجاهدة والعزلة ، سيما وهم حريصون على عدم اشغال القلوب واضاعة الوقت بغير العبادة ، فقد دخل ابو جعفر السماك شيخ السري عليه يوما ، وكان السماك شديد العزلة والابتعاد عن الناس ، فرأى عنده جماعة قد اجتمعوا فوقف ولم يقعد ، فنظر الى السري ، وقال : يا ابا الحسن ، لقد اصبحت مناخا للبطالين ، ورجع ولم يقعد وكره اجتماعهم حوله ([56]) .

ولعل ذلك يعطينا الحق ان نقول ان السقطي كان ممن يحضر عنده الناس على الرغم من اجتهاده في العزلة ، وتجنب الالتصاق بهم ، ولكن الذي يبدو واضحا ان الناس كانت تقصده اما للموعظة وقد اشتهر بمواعظه وحرصه على الاصلاح ، او يقصده البعض لتعلم طرق المجاهدة والصبر . وقد ورد في الروايات انه كان يحضر الى صلاة الجمعة ، كما ان له مكان خاص عرف به كان يغيره من حين الى اخر خشية الرياء ، فقد قال للجنيد

يوما وهو يحدثه : لقد خفيت عليَّ علة ثلاثين سنة . وذلك انا كنا جماعة نبكر الى الجمعة ، ولنا اماكن قد عرفت بنا ، لا نكاد ان نخلو عنها ، فمات رجل من جيراننا يوم الجمعة ، فأحببت ان اشيع جنازته ، فشيعتها ، واضحيت عن وقتي ثم جئت اريد الجمعة ، فما ان اقتربت من المسجد ، قالت نفسي : الان يرونك وقد اضحيت وتخلفت عن وقتك ، فشق ذلك عليَّ ، فقلت لنفسي : اراك مرائية منذ ثلاثين سنة وانا لا ادري ، فتركت ذلك المكان الذي كنت آتيه ، فجعلت اصلي في اماكن مختلفة لئلا يعرف مكاني هذا او نحوه ([57]) . ان المراقبة والمحاسبة مستمرة لدى الصوفي فهو لا يخفي ان يقول عن نفسه بالتقصير واللوم ، ويروض ما فيها من حب للدنيا ويرغمها على قبول ذلك . كما تعطينا الرواية تصور واضح عن ان السري كان يمارس فعلا ظاهرية من الشريعة ، اذ كان يحضر تشيع الجنائز ، ويحضر صلاة الجماعة في المساجد ، فهو بهذا يوازن بين ما هو نظري فقهي وبين ما هو باطني صوفي ، فلم يكن من اولئك الصوفية الذين كانت لهم شطحات في القياس جراء افراطهم بالوله والفناء ، اما السقطي فقد كان لا يبتعد في تصوفه عن مبادئ الشريعة ، ولا يهتم بباطن العلم دون ظاهره ، فكان يوازن بين ظاهر الشريعة وباطنها . فكان يقول : ثلاث من اخلاق الابرار : القيام بالفرائض ، واجتناب المحارم ، وترك الغفلة ([58]) . وقال ايضا في نفس السياق ، اذا ابتدأ الانسان ثم كتب الحديث فقد فتر ، واذا ابتدأ بكتبة الحديث ثم تنسك نفذ ([59]) . فهو يوازن بين الشريعة من جهة وبين التنسك من جهة اخرى ، ويعطي للعلم اهمية على التنسك في ابتداء الطريقة ، اذ يعتقد من الاصوب لمن اراد التنسك والزهد ان يكون ذلك على علم ، فقد روي عنه قوله : (من ادعى باطن علم لينقض ظاهر حكم فهو غالط) ([60]) . وقال افهم الناس وأذكاهم من فهم اسرار القرآن وتدبر فيها ([61]) .

ويتفحص السري القلوب تفحص العالم بها ، ويرى انها متى ما تلوثت ضرب عليها حجاب الذل ، واختفت عنها انوار عظمة الله ، وصارت اسيرة الشهوة واللذة الزائلة ، اذ

ان الركون الى الدنيا يقابله انقطاع الحبل مع الله ، فتطهير القلوب وتنقيتها من الغفلة يجعلها متصلة مع الله وتترقى في مقامات اخرى تنتظرها لتصل الى الحب الخالص في الله ، ورسم الطريق الى ذلك من خلال التغلب على النفس ، فقال : اقوى القوة غلبتك نفسك ، ومن عجز عن أدب نفسه ، كان على أدب غيره اعجز ، ومن اطاع من فوقة اطاعة من دونه ([62]). ولعل المتصوفة في نظرتهم الى طهارة ونقاء القلب لم يخرجوا من دائرة الزهد التي اكدتها الاحاديث الشريفة فقد جاء عن النبي (ص) قوله : (اذا دخل النور في القلب انشرح وانفسح ، قيل وما علامة ذلك يا رسول الله ؟ قال التجافي عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود ، والاستعداد للموت قبل نزوله)([63]).

لا عجب ان القلوب التي يشغلها حب الدنيا تصبح كالشجرة التي يلتف بعضها حول بعض وكلما اشتد شغف الانسان بها كلما كبرت وغلظت اغصانها حتى اغلقت واستحكمت ولم يرى النور من خلالها فتصبح ظلماء موحشة .

ولكي يصل الصوفي الى تلك المرتبة من المقامات التي ينشرح فيها القلب ويدخل اليه النور ، لابد له من اشياء يجاهد فيها نفسه ، فلابد ان يبدأ من الخوف لله وحده ، ثم الرجاء لله وحده ، ثم الحب لله وحده ، حتى يصل الى الانس بالله وحده ([64]). هذه المقامات تحتاج الصبر والمشقة وتطهير القلوب ، اذ ان الخوف لا يأتي مالم يسبقه تطهير القلب من حب الدنيا والتوكل على الله والانابة اليه دون غيره ، وطلب ما عند الله والاستغناء عن ما في ايدي الخلق .

لم يكن عمل الصوفي عمل هينا انما شاقا بكل المقاييس ، فمن الصعوبة بمكان هزيمة النفس ورغباتها ، وترويضها على الزهد والمكابدة والفقر والعزلة .

الثورة الاجتماعية في المفهوم الصوفي :

ثمة امر ممكن الخوض به ، ان الصوفي كان بإمكانه ان يركن الى ممارسة حياة الزهد التي مارسها الانبياء والصحابة والتابعين ، دون ان يتعمق بحياة التصوف واحوالها والانتقال

بين مقاماتها مع شدة التحرز والاجتهاد ورياضة النفس وحرمانها من ابسط حاجاتها وخنق ملذاتها. الا اننا نعتقد ان الفترة الزمنية التي ظهر فيها التصوف شهدت تكالب الناس على الدنيا وان حقوق اخذت تنتهك وعزفا صار واضحا من قبل الناس عن حياة الزهد التي كان يمارسها النبي (ص) والصحابة والتابعين ، سيما بعد الرفاه الذي شهدته الحياة ابان فترة الدولة العباسية ، وان اتساعا شاسعا بدأ يتكون بين طبقات المجتمع ، وصار الفقير معدوما لا يلتفت احدا لحاله ، حتى علا تيار الاستبداد واضحت الفجوة غاية في الاتساع ، وصار لابد من ثورة اجتماعية تعيد الاذهان الى وعيها ، ولم يكن بمقدور المتصوفة ان يقوموا بثورة سياسية ، سيما وان الدولة العباسية في اوج عظمتها فضلا عن ان ابو جعفر المنصور استطاع القضاء على جميع التمردات السياسية واستقام له الحكم ، ثم من تلاه من الخلفاء ساروا على نفس الطريق ، وان ما حصل من استقرار سياسي امني ادى بدوره الى حياة الترف والملذات التي اتسعت ممارستها وابتعدت بعض الطبقات عن اجواء العبادة والشريعة ، فما كان من هؤلاء الزهاد العباد الا ان يجدوا لهم طريقة للتعبير عن رفضهم واستهجانهم لتلك الحياة الا من خلال التصوف وهو الاغراق بالزهد والعزلة وترك ما عند الناس الى ما عند الله (اجعل فقرك إلى الله تستغن به عمن سواه)([65]) . وقد رأى المتصوفة ان الحياة بمجملها زائلة لا محال وهي بما حوت من ملذات لا تدوم وانما الاخرة هي المقر ، وان الناس بمدد اعمارهم القصيرة يتهافتون عليها تهافت النمل على الحلوة ، وهم غير مراعون ما يدور حولهم من خطر اجتماعهم عليها . فكم من مجمع نمل قضي عليه بلحظة وما كان له ان ينجو بنفسه ولا يأخذ من تلك الحلوة شيء .

لقد كان التصوف في منظور اصحابه ثورة روحية ، اذ ان خلق الانسان بهذا الشكل المادي جعله وجها لوجه مع الطبيعة المادية ، مع انه مكون من ثنائية الروح والجسد ، فكان جل اهتمامه بإشباع رغباته الجسدية المادية واغفال حق الجانب الروحي الذي لم

يولي له الاهتمام ، كون المادة انجذبت للمادة ، اما الروح فهي الجانب الغاطس الذي لا نراه الا اننا نستشعر به ، وهو الذي سوف يبقى فيما بعد وله الخلود ، اما الجسد فيفنى ويزول ويبدل ، اما هذه المفارقة التي لم ينتبه اليها كثيرا اصحاب المادية اخذ المتصوفة يعالجون جدليتها بممارساتهم التي ترقى بالروح على المادة ، فهم يرون ان القلب لا يمكن ان تجتمع فيه حب الدنيا وحب الاخرة ، فأما الدنيا الفانية القصيرة الحقيرة ، واما الاخرة الباقية الخالدة ، ولم يكن بمقدورهم ان يوازنوا بين المادة والروح ، كونهم امام ثورة روحية اجتماعية لابد للمجتمع ان يعي اهمية الروح والانسلاخ من الدنيا بمجاهدة ومكابدة شديدة . فالصوفي ضحى بتلك الموازنة لينبه عن عظيم الانجرار وراء الزائل من احوال الدنيا ، وليرسم طرق المسالك لمن يرغب بالسير للوصول الى التنقية والتطهير القلبي بمقدار الاستطاعة ، فالمعلم لابد له ان يكون عظيم التأثير بتلاميذه واكثر معرفة بالأحوال ، واقدر على ممارسة الفعل ، ومثال للتطبيق . وقد قال السري : وددت لو ان حزن الخلق كلها القي عليَّ (66) . من منطلق كونه كان يشعر ان المصلح لابد له ان يكون اكثر تحمل واشد صبر من غيره ، فضلا عن ان السري يريد ان يضع نفسه في موضع الاختبار الاشد اذ لا يكفيه انه يتحمل بلاءه وحده انما يريد ان يحمل بلاء الخلق كلهم . فقد كان كثير النقد للعلماء الذين حصروا عملهم بالشهرة وذياع الصيت ، فقد قال للجنيد يوما ينصحه : اياك ان تكون ثناء منشور وعيبا مستور (67) . وقال : سئل حكيم من الحكماء ، متى يكون العالِم مسيئا ؟ قال : اذا كثر بقباقه (68)، وانتشرت كتبه ، وغضب ان يرد عليه شيء من قوله هذا او معناه (69) .

كان السري ينتقد بشدة ان يكون العالم مجرد من قيم الاصلاح واداء روحية العبادة ، اذ من الواجب لمن يتصدى للعلم ان يأخذ بعين الاعتبار انه نموذج حي للتجربة الروحية في العبادة والزهد ومفارقة الدنيا باجتهاد وترويض للنفس ، اذ ليس للعالم ان يستبد برأيه وليس الافكار حكرا للعالم وحده ، وليس كثرة الكلام واشتهاره ، او كثرة التأليف

وانتشاره ، تكفي لان يكون الانسان عالما ، انها لربما تكون اساءة في نظر السقطي تحسب على العالم ، وليس محمودة له . فقد قال : فيا غماه من فتنة العلماء ، واكرباه من حيلة الادلاء ([70]) . وكان السري يقول : وإن بلية أبيكم آدم لقمة ، أخرجته من الجنة ، وهي بليتكم إلى أن تقوم الساعة ([71]) . اشارة الى تهالك الناس على الدنيا . ثم قال : أحسن الأشياء خمسة: البكاء على الذنوب، وإصلاح العيوب، وطاعة علام الغيوب، وجلاء الرين عن القلوب، وألا تكون لما تهوى ركوب ([72]) . وهذه لا تأتي الا برياضة شديدة التحمل لا يطيقها الا من كان يريد ان يصل الى الحقيقة والدخول في ساحة العظمة الالهية ناظرا الى نور العظمة بقلب محب ولهان خالي من كل شائبة من شوائب الحياة .

وعن ابي عباس المؤدب قال دخلت على سري السقطي يوما فقال لأعجبنك من عصفور يجيء فيسقط على هذا الرواق فأكون قد اعددت له لقيمة فأفتها في كفي فيسقط على أطراف أناملي فيأكل فما كان في وقت من الاوقات سقط على الرواق ففتت الخبز في يدي فلم يسقط على يدي كما كان ففكرت في سري ما العلة في وحشته مني فوجدتني قد اكلت ملحا مطيبا فقلت في نفسي انا تائب من الملح المطيب فسقط على يدي فاكل وانصرف ([73]) .هكذا كان الصوفي في رقابة دائمة لنفسه ومحاسبة مستمرة لسلوكه ولطعامه وشرابه ، فهو مستعد دائما للتضحية بألذ الاشياء اذا كانت تباعده عن الله .

روى الجنيد بن محمد قال : كنت يوما عند السري بن مغلس وكنا خاليين ، وهو متزر بمئزر ، فنظرت إلى جسده كأنه جسد سقيم دنف مضني ، كأجهد ما يكون ، فقال : انظر إلى جسدي هذا لو شئت أن أقول إن ما بي هذا من المحبة كان كما أقول ، وكان وجهه أصفر ، ثم أشرب حمرة حتى تورد ثم اعتل فدخلت عليه أعوده فقلت له : كيف تجدك ، فقال :

كيف أشكو إلى طبيب ما بي   والذي أصابني من طبيبي

فأخذت المروحة أروحه فقال لي : كيف يجد روح المروحة من جوفه تحترق من داخل ؟ ثم أنشأ يقول :

القلب محترق والدمع مستبق ــــ والكرب مجتمع والصبر مفترق
كيف القرار على من لا قرار له ــــ مما جناه الهوى والشوق والقلق
يا رب إن كان شئ فيه لي فرج ــــ فامنن علي به ما دام لي رمق ([74])

قال الجنيد دخلت على سري السقطي وهو في النزع ، فجلست عند راسه فوضعت خدي على خده ، فدمعت عيناي ، فوقع دمعي على خده ، ففتح عينيه ، فقال لي : من انت ؟ قلت انا خادمك الجنيد ، فقال : مرحبا ، فقلت له : ايها الشيخ اوصني بوصية انتفع بها بعدك ، قال :أياك ومصاحبة الاشرار وان تنقطع عن الله بصحبة الاخيار ([75]) .

وكانت وفاته سنة إحدى وخمسين وقيل يوم الأربعاء لست خلون من شهر رمضان بعد الفجر سنة ست وخمسين وقيل سبع وخمسين ومائتين ببغداد ودفن بالشونزية ([76]) . وقبره ظاهر معروف وإلى جنبه قبر الجنيد ([77]).

الهوامش:

[1] ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين (ت711هـ) لسان العرب ، نشر ادب الحوزة (قم 1405هـ) ج3 ، ص196-197 ؛ الزبيدي ، محب الدين ابي الفيض (ت1205هـ) تاج العروس، تحق علي شيري، دار الفكر(بيروت 1414هـ / 1994م) ج2 ، ص481 .

[2] السهروردي ،شهاب الدين ابي حفص عمر بن محمد(ت 632هـ)عوارف المعارف، دار الكتب العلمية(بيروت ، د ت) . ، ص44 .

[3] الغزالي ، ابو حامد محمد (ت505هـ) ملحق احياء علوم الدين ، دار الكتب العلمية(بيروت ،د.ت) ج5 ، ص91 .

[4] القشيري ، زين الدين ابي القاسم ، الرسالة القشيرية ، دار جوامع الكلم (القاهرة ،د.ت) ص12 .

[5] ما سنيون ومصطفى عبد الرزاق ، التصوف ، دار الكتاب العربي (بيروت ، 1984) ص26-27 .

[6] الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج5 ، ص88-89 .

[7] ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين(ت681هـ)وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحق إحسان عباس ، دار الثقافة (بيروت 1986م). ج2 ، ص357 .

[8] الذهبي ، شمس الدين محمد بن احمد (ت748هـ) تاريخ الاسلام ، تحق محمد البجاوي ، دار المعرفة (بيروت ، 1407هـ / 1987م) ج19 ، ص150.

[9] الذهبي، سير اعلام النبلاء، تحق حسين الاسد، مؤسسة الرسالة (بيروت ، 1413هـ / 1993م) ط9 ج12 ،ص185

[10] ابن عساكر ، ابو القاسم علي بن الحسن(ت571هـ) تاريخ مدينة دمشق ، تحق علي شيري ،دار الفكر(بيروت 1415هـ/ 1995م) ج20 ، ص167-168 .

[11] العطار ،فريد الدين النيسابوري ، تذكرة الاولياء ،مصحح: احمد آدم، ، مكتبة العطار النيسابوري(1439هـ) ص352 .

[12] ابن منظور ، لسان منظور ، ج7 ، ص317 .

[13] العطار ، تذكرة الاولياء ، ص352 .

[14] ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج20 ، ص169 ؛ الصفدي ،صلاح الدين خليل ايبك (ت764هـ) الوافي بالوفيات ، تحق احمد الارناؤوط وتركي مصطفى ، دار إحياء التراث (بيروت 1420هـ/2000م) ج15 ، ص85 .

[15] ابن الجوزي ، ابو الفرج عبد الرحمن (ت597هـ) صفة الصفوة ،مطبعة دار المعارف العثمانية الهند (حيدر اباد دكن،1389هـ/1969م) ج2 ، ص 210 .

[16] العطار ، تذكرة الاولياء ، ص352 .

[17] ابن الجوزي ، صفة الصفوة ،ج2 ، ص211 .
[18] ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج20 ، ص177 .
[19] ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج2 ، ص211 .
[20] المصدر نفسه ، ج2 ، ص216 .
[21] ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج20 ، ص177 .
[22] القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص17 ،
[23] المصدر نفسه ، ص34 .
[24] ابو نصر الطوسي ، السراج ، اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة (مصر 1960/1380م) ص29 .
[25] ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج2 ، ص357 .
[26] الخطيب البغدادي ، أبو بكر احمد بن علي (ت463هـ) تاريخ بغداد او مدينة السلام ، تحق مصطفى عبد القادر عطا ،
دار الكتب العلمية (بيروت 1417هـ/1997م) . تاريخ بغداد ، ج9 ، ص187 .
[27] ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج20 ، ص173 .
[28] ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج20 ، ص170 ؛ الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج9 ، ص189 .
[29] عبده ، محمد ، تحقيق نهج البلاغة للإمام علي ، دار المعرفة (بيروت ، 1412هـ) ج4 ، ص16 .
[30] الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج9 ، ص188 .
[31] ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج10 ، ص116 .
[32] الطيب : تعني كل شيء نظيف وطاهر وهي نقيض كلمة (الخبيث) . وهي تعني الحلال الطاهر . ابن منظور ، لسان العرب ، ج1 ، ص563 .
[33] الذهبي ، سير اعلام النبلاء ، ج12 ، ص186 .
[34] ابو نعيم ،احمد بن عبد الله الاصفهاني (ت430هـ) حلية الاولياء وطبقات الاصفياء ، دار الفكر (بيروت،1416هـ/1996م) ، ج10 ، ص119 .
[35] المصدر نفسه ، ج10 ، ص119 .
[36] المنقذ من الضلال ،تحقيق د. جميل صليبا ود. كامل عياد ،دار الاندلس(بيروت، 1967م) ص101 – 102 .
[37] ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج10 ، ص117 .
[38] المصدر نفسه ، ج10 ، ص117.
[39] العطار ، تذكرة الاولياء ، ص361 .
[40] العطار ، تذكرة الاولياء ، ص358-359 .

[41] المصدر نفسه ، ص361 .

[42] ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج10 ، ص117 .

[43] ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق، ج20 ، ص180 .

[44] الحفني ، عبد المنعم ، الموسوعة الصوفية ، مكتبة مدبولي (القاهرة ، 2003م) ص964 .

[45] البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج9 ، ص187 .

[46] ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج2 ، ص216 .

[47] النراقي ،محمد مهدي(ت1209هـ) جامع السعادات ، مطبعة النعمان (النجف ، د .ت) ص63 .

[48] ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج10 ، ص119 .

[49] الدانق : من الاوزان وهو سدس الدرهم . ابن منظور لسان العرب ، ج1، ص105 .

[50] الدورق: الجرة ذات العروة التي تقل باليد . الزبيدي، تاج العروس، ج13 ، ص136 .

[51] ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج2 ، ص210 .

[52] ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج10 ، ص117 .

[53] الذهبي ، سير اعلام النبلاء ، ح12 ، ص186 -167 .

[54] ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج20 ، ص182 .

[55] ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج2 ، ص211 .

[56] ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج10 ، ص119 .

[57] المصدر نفسه ، ج10 ، ص125 .

[58] المصدر نفسه ، ج10 ، ص123 .

[59] المصدر نفسه ، ج10 ، ص125 .

[60] المصدر نفسه ، ج10 ، ص121 .

[61] العطار ، تذكرة الاولياء ، ص361 .

[62] ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج1 ، ص124 .

[63] السيوطي ،جلال الدين(ت911هـ) الدر المنثور ،دار المعرفة (بيروت ،د . ت) ج5 ، ص125 .

[64] السلمي ، عبد الرحمن (ت412هـ) طبقات الصوفية ،تحقيق احمد الشرباصي ، مطبعة دار الشعب (مصر، 1998،1419 م) ص21 .

[65] ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج20 ، ص181 .

[66] ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج10 ، ص118 .

[67] الديلمي ، شمس الدين محمد بن عبد الملك (ت589هـ) شرح الانفاس الروحانية للجنيد وابن عطاء ، تحقيق احمد فريد

المزيدي ، دار الكتب العلمية (بيروت ، د.ت) .ص59 .

[68] البقباق ، كثرة الكلام . الفراهيدي ، الخليل بن احمد (ت170هـ) كتاب العين ، تحق مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي ،

مؤسسة دار الهجرة (بيروت 1409هـ) ، ط2 ، ج5 ، ص30 .

[69] ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج10 ، ص119 .

[70] الجنيد البغدادي ، الاعمال الكاملة ، جمع وتحقيق سعاد الحكيم ، دار الشروق (القاهرة ، 2004م) ص126 .

[71] البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج9 ، ص189 .

[72] ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج20 ، ص189 .

[73] ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج2 ، ص213-214 .

[74] ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج2 ، ص217

[75] المصدر نفسه ، ج2 ، ص217 .

[76] قال الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد مقبرة الشونزي وراء المحلة المعروفة بالتوثة بالقرب من نهر عيسى بن علي الهاشمي وسمعت بعض شيوخنا يقول مقابر قريش كانت قديما تعرف بمقبرة الشونيزي الصغير والمقبرة التي وراء التوثة تعرف بمقبرة الشونيزي الكبير وكانا أخوين يقال لكل واحد منهما الشونيزي ودفن كل واحد منهما في إحدى هاتين المقبرتين ونسبت المقبرة إليه . تاريخ بغداد ، ج1 ، ص134 .

[77] ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج2 ، ص359 .

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform
مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820
مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 361–373

أسطورة "بيدا" إله مملكة واغادو (غانا القديمة –من القرن 2 إلى القرن 11 م–)

The Myth of Bida God of the Kingdom of Wagadu (Ancient Ghana 2nd – 11th Centuries AD)

Dr. Tahar ABBOU [1]
University Ahmed Draia, Adrar (Algeria)
tahar.abbou@univ-adrar.edu.

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/05/01 تاريخ القبول 2022/06/30 الكلمات المفتاحية: مملكة واغادو؛ غانا القديمة؛ الإله بيدا؛ سيا ياتاباري؛ كايا ماغان.	تمثل الاساطير والحكايات الشعبية جزءا من تراث هذه الشعوب ومن أهم المصادر التي ترسم تاريخ وجودها منذ نشاتها إلى زوالها، ولعل اسطورة بيدا، الثعبان الإله، بمملكة واغادو احد ابرز الأمثلة التي تصور لنا تاريخ قبائل السوننكي ومملكة واغادو منذ نشاتها في القرن الثاني للميلاد حتى سقوطها بداية القرن الحادي عشر للميلاد.ملخص الاسطورة يتمثل في تقديم أجمل عذراء قربانا للإله بيدا كل سنة مقابل ضمانه لوفرة تساقط المطر ووفرة الذهب بالمملكة، واستمر الحال على هذا المنوال لقرون عدة، الى عهد الملك كايا ماغان عندما وقع اختيارملكة جمال واغادوعلى العذراء سيا خطيبة الفارس مامادي الذي رفض قرار الكهنة، وبعد مقاومته لجيش المملكة بكامله ووصوله للغابة التي يسكن بها الإله بيدا ليخلص خطيبته، اكتشف أمراً صادما لم يكن يخطر على بال احد في المملكة باستثناء الكهنة. سنحاول من خلال هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على هذه الاسطورة، بالتركيز على شخصياتها والمتمثلة، في حلقتها الاولى، في الملك دينغا، بيدا الثعبان الإله والجني ملك منطقة نايورو والعلاقة التي تربط بينهم. في الحلقة الثانية من الاسطورة تدخل عناصر جديدة في المشهد، فبالإضافة للملك الذي صار يلقب ب "كايا ماغان" في آخر أيام المملكة والإله بيدا، يدخل الكهنة، العذراء سيا ملكة جمال واغادو وخطيبها ويدعي مامادي والدرويش كِرفا.
Article info	Abstract:

---
[1] المؤلف المرسل

The myth of Bida, the python, God of the kingdom of Wagadu in ancient Ghana, is one of the prominent examples depicting the history of the Soninke tribes and the kingdom of Wagadu from its emergence in the second century until its decline by the beginning of the eleventh century, and this was before the advent of Christianity and Islam therein. The people of Wagadu used to sacrifice the most beautiful virgin in the kingdom to God Bida, the python every year in exchange for ensuring the abundance of rain and the abundance of gold in the Kingdom. This situation lasted for centuries, until the reign of King Kaya Maghan when the choice of Miss Wagadu, the virgin fell on Sia, the fiancée of Mamadi, who rejected the decision of the priests. After resisting the kingdom's entire army to save his fiancée, he arrived in the forest where God Bida lived, he discovered a shocking thing that no one in the kingdom had in mind except the priests. The paper will focus on the characters of this myth in its first episode, that is, King Dinga, Bida the python (God) and the spirit (the king of the region of Nairo). In the second episode of the myth, new characters entered the scene, together with the king who became nicknamed “Kaya Maghan”, the priests, the virgin Sia Yatabaré (Miss Wagadu), Mamadi (fiancé of Sia) and Kerfa.

Received: 2022/05/01
Accepted: 2022/06/30

Key words: Kingdom of Wagadu; Ancient Gahana; The God Bida; Sia Yatabaré; Kaya Maghan.

1. Introduction

This paper deals with one of the most exciting legends in ancient West African kingdoms, the legend of Bida, the python, God of rain and gold in the kingdom of Wagadu. The research is divided into five sections. The second section is devoted to the location of the Empire of Ghana and the different versions on the origins of its name while the third section examines the religious beliefs of the people of the Empire. The fourth section explores the legend of Bida through the writings of some authors like David Conrad, Stephen Belcher and Levtzion Nehemiah. Sub-section two in section four summarizes the events of the film of “Sia the Dream of the Python” which had a shocking end that revealed

the serious secret on which the Empire of Ghana had been established.

2. Location and Origins of the Empire of Ghana

2.1. Location

The Ancient Empire of Ghana, also called Wagadu was located in West Africa. It covered parts of modern Mauritania and Mali, and it shared limit mostly with the Senegal River, in the southwest. To the East the Empire of Ghana was bordered by the Niger River Basin and the legendary city of Timbuktu. Its capital was Kumbi Saleh located between the northern bend of the Niger River to the east and the Headwaters of the Senegal River to the west.[1] According to Al-Bakri, Kumbi Saleh was divided into two separate towns; one for the black pagans called *el-Ghaba*, an Arabic word meaning ‘forest’, it contained a mosque for both the blacks converted into Islam and the Muslim visitor merchants. The other town was located at about six miles away from the pagan headquarters. It was inhabited by Muslims,[2] and it contained a dozen of mosques with imams, muezzins and jurisprudents in addition to many houses and markets reflecting the architectural character of the Islamic civilization.[3]

2.2. Origins

Defining precisely the origins of the ancient empire of Ghana is hard and complex at the same time. According to the first writings about the Empire of Ghana, especially *Tarikh al-Fattash* by Mahmoud Ka’t, and *Tarikh Es-Sudan* by Abdulrahman Es-Saadi, the ancient Empire of Ghana might have existed few centuries before the Muslim Hegira. The first

mention of the Empire of Ghana is found in the works of the astronomer El-Fezzari just before 800 A.D.[4] However, according to Fage, the first time the ancient Empire of Ghana was mentioned in written history goes back to 773 A.D., when the geographer al-Mas'udi referred to the empire as the 'Land of Gold'.[5]

2.2.1. Concerning the name of Ghana, there exist different hypotheses as to the origin of this name. The first hypothesis is introduced by El-Bakri, who argues that the name of Ghana is the title given to the kings, and it means "Chief of War"6 . The idea that 'Ghana' refers to the title of the kings of this empire is mentioned by Zabadia in his book 'The Kingdom of Songhai under the dynasty of the Askias', he states: "The Name of Ghana itself referred neither to the Empire as a geographical entity nor to its capital, but it referred to the title of the kings in the hierarchy of authority."[7]

2.2.2. The second hypothesis says that the name of Ghana is derived from the Arabic adjective *ghanna'* with a geminated 'n' meaning beautiful. The first Arabs who arrived there described the town as a beautiful forest, which means in Arabic *ghaba ghanna'* and by time, the word *ghaba* was omitted while the adjective *ghanna*' was kept, and for linguistic considerations, it changed into Ghana.[8] It is also believed that the empire derives its name from the name of the chief of the invaders, Maghan Diabe Cissé. However, this seems to be hard to justify by merely linguistic evolution, that is, to accept that Maghan changed into Ghana. David Conrad, on the other hand, argues that visitors from North Africa gave the name of Ghana to the Soninké State but the Soninké

themselves and the Mande people called the ancient kingdom Wagadu, a contracted form of Wagadugu.[9]

2.2.3. The third hypothesis says that the location was first called 'Wagadu' meaning the Land of the Wago. The Wago refers to an aristocratic clan whose leader was known as Ghana, which means 'the Chief' in Soninké. The name of the kingdom of Wagadu would, through time, be turned into the title of their leader.[10] This hypothesis seems to have much in common with the interpretations of al-Bakri and Zabadia which had already been mentioned. The last hypothesis concerning the name of Ghana confirms that it is derived from the Arabic word '*el-ghina'* meaning richness, this name was given by visitors from North Africa to refer to the richness of that land, and for linguistic considerations, the word *'el-ghina'* changed into Ghana.[11]

3. Religions and Beliefs

Most of the people in ancient Ghana were pagans, they used to worship idols. After the arrival of the north African Muslim merchants, some local people converted into Islam. In fact, the capital Kumbi Saleh was divided into two towns, one inhabited by the Muslim population and contained a dozen mosques where distinguished jurists gathered; the other known as *al-Ghaba* inhabited by the pagans.[12]

3.1. Islam in the Kingdom of Wagadu

Islam arrived in West Africa in a slow peaceful process. Muslim traders and scholars gradually spread Islam by the early journeys across the Sahara. Goods from Europe and north Africa passed through chains of Muslim traders to be

sold in the trade centres in West Africa.[13] "The city of Kumbi Saheh consists of two towns, one inhabited by Muslims, it possesses twelve mosques in one of which they assemble for the Friday congregation. There were salaried imams and muezzins, as well as jurists and scholars[14]. There was also a mosque in the town of the King close to the court where the Muslim officials and visitors used to perform their religious rituals.[15] Amongst the Muslim officials there were the vizier, the treasurer and the head of the Cabinet.[16]

3.2. Local Beliefs

Most of the local people in Wagadu were pagans, they used to worship different gods including fire, water, animals, etc., by the way, the officials and most of the inhabitants of the kingdom used to worship a python, the guardian of *al-Ghaba*. Orally transmitted legend shows, when Diabé Cissé and his people left Diarra, the former capital of the kingdom, they settled in a new location (Kumbi Saleh) which was controlled by a python with seven heads, called Bida. The python made an agreement with the king of the Soninké, under which Diabe Cissé and his people would be allowed to settle in *al-Ghaba*, and offer an annual sacrifice represented in the most beautiful virgin in the kingdom, in return Bida would guarantee rainfall and abundant gold. This agreement between Bida the guardian of *al-Ghaba* and the kings of Wagadu (Ancient Empire of Ghana) lasted for more than three centuries. Throughout this period, the Soninke used to sacrifice the most beautiful virgin in the kingdom in solemn annual religious rituals until the year the Python was killed.

4. The Myth of Bida God of Wagadu

4.1. The First Version of the Myth of Bida

This version is based on the writings of Delafosse, Levtzion and Conrad on the myth of Bida, God of *al-Ghaba* in Kumbi Saleh. According to these writings, the first king of Wagadu is said to be Dinga son of Khiridion Tamagankė, son of Yougo Doumbessé, son of Job, son of Salomon son of David (Peace Be Upon Him), he came from the Levant with his companions and three hundred magicians.[17] He arrived at a location called Kumbi where he found a young woman drawing water from a well. He asked her for some water, but she did not want to give him any. He hit her angrily, and she called out to the spirit of the well; the female spirit came out and demanded to know who had hit her daughter. She found that Dinga was responsible for hitting her daughter, she cast a spell on him, paralyzing her. But Dinga used his magic to do the same to her. After a long battle of magic, Dinga managed to subdue the spirit.

They came to an agreement, whereby Dinga would marry all of the three spirit's daughters. The eldest (of the daughters) was not a human, but a Bida serpent, a great snake with a mane that took refuge in the well.

As Dinga gets old, he entrusted to his son Khiné the secret of bringing rain. His other son, Diabe, learned that he was to inherit the kingdom of Kumbi. Djabe had to feed a vulture and a hyena for 40 days with the heart and liver of a

young colt, in order to learn how to find his way to Kumbi. According to Levtzion, Diabe outwitted Khiné and obtained his father's blessing and power and fled to find refuge in the bush.[18] In a version by David Conrad, Dinga grew old and blind when he decided to pass his magic power to his son Khiné. But a younger son named Diabe Cissé distinguished himself as the senior brother and deceived his father into giving him the chiefly powers.[19]

When Diabe got to Kumbi, he found the well and the Bida serpent in it. Diabe says he is to become the kingdom of Kumbi, but the serpent says that he is the ruler of Kumbi. So Diabe had to strike a bargain with him. Diabe would become king, but the serpent would get the sacrifice of one maiden and one horse every year. In return, the serpent promised an annual rain of gold to make the kingdom rich.

For many years the Soninké people used to believe that the python Bida, the God, was responsible for their prosperity and welfare in return for offering him the most beautiful virgin in the kingdom. But while one of the maidens chosen for the sacrifice, was awaiting the act, her fiancé rode up and cut the serpent's head off. The serpent let out a curse as it died: there would be seven years of drought, and the end of the rain of gold. So the prosperity of the land was ended.[20]

4.2. The Second Version of the Myth of Bida

The second version of the myth of Bida is based on the events of the film of 'Sia the Dream of the Python', a film directed by Dani Kouyaté, produced in 2001. The story of Sia Yattabaré and the python Bida involves four main characters,

Kerfa, the madman, Sia, the virgin, Mamadi, the fiancé of Sia, Wakané, the uncle of Mamadi and the Chief of the army. When Diabe Cissé, son of Dinga, left Diara, he settled in Kumbi Saleh. He found that Kumbi Saleh was controlled by a python with seven heads. The latter allowed Diabe Cissé to settle in Kumbi Saleh under a condition. The condition which consisted in offering Bida the most beautiful virgin in the kingdom in an annual ritual, in return, Bida would guarantee rainfall and abundant gold. The bond of the alliance became an annual ritual celebrated by the Soninké from their settlement in Kumbi Salaeh, the capital of Wagadu until the killing of the Bida and the collapse of the kingdom of Wagadu.

According to the film of "Sia the Dream of the Python", there was a madman (*darwish*) called Kerfa who always predicted the future events. He used to walk in streets telling people his predictions, but nobody took his sayings into consideration. Kerfa was talking about the close decline of the kingdom of Wagadu under the reign of Kaya Maghan. During the same year, the choice of the most beautiful young virgin fell on, Mamadi's fiancé, Sia Yatabaré, a brave man in the king's army. The decision was taken by the court, but Mamadi's uncle, Wakané, who was the chief commander of the army rejected this decision because Sia had already been promised to his nephew, Mamadi. Wakané entered in a conflict with the members of the court. The king intervened to settle the conflict between the members of the court and the chief commander of his army, and called for the respect of the decision of the court for the goodness of the kingdom. Sia's father accepted the decision of the court, and he said: "If the future of the kingdom depends on the sacrifice of my daughter,

I accept." However, her mother wailed and wept saying: "I strongly refuse to sacrifice my daughter." Sia ran away from home to hide in a hut outside the city at the madman Kerfa. The soldiers and the guard of the king spent days searching for Sia until she was captured and taken to the court.

Sia was prepared like a bridegroom in solemn rituals to be taken to the python. Mamadi decided to save his fiancée from the python at all costs. He took his sword, mounted his horse and headed quickly to *al-ghaba*. When he reached the cave where the python was thought to live in, he found a big surprise. There was no python, it was a big lie in which the people of Wagadu had believed for many years! He found the seven priests sorcerers; the advisors of the king and they had raped his fiancée Sia who was in a dire state. He also found human beings' bones believed to belong to the virgins who were used to be killed after being raped. Mamadi was shocked by the horror of what he saw, with a rage of anger, he killed the seven sorcerers and rescued Sia. It is believed that the killing of the king's advisors plunged the kingdom into chaos leading to its decline.[21]

5. Conclusion

The main idea that can be concluded from the legend of Bida, the God of rain and gold in the kingdom of Wagadu, is the use of the religious beliefs for political purposes. Often these beliefs are built on lies and superstition as is the case with the story of Bida. For more than three centuries, the people of Wagadu used to sacrifice the most beautiful young virgin to Bida because they believed that their lives and prosperity were under his control. However, the events of the

film of ‘Sia Yatabaré the Dream of the Python’ revealed that the people of Wagadu had lived on a lie that lasted for more than three centuries. Actually, the story of the python was a big lie, but no one dared to reveal the secret. The python with seven heads, in fact, was represented by seven sorcerers working in the court as advisors of the king.

Endnotes

1. عبد القادر زبادية، مملكة سنغاي في عهد الأسقيين (1493-1591)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971، ص.17

[2] Eva L. R. Meyerowitz, A Note on the Origins of Ghana, African Affairs, Vol.51, N° 205, (October 1952), p.319

[3] Tahar Abbou, The Origins of the Empire of Ghana, El-Hakika, Numero 22, Septembre 2012, p.6

[4] Raymond Mauny, Kumbi Saleh : Capital of the ‘Land of Gold’, The UNESCO Courier, N° 10, October 1959, p.24

[5] J. D. Fage, A History of West Africa, 4th Edition, Cambridge University Press, 1969, p. 1

[6] Soninkara, Apogés de l’Empire du Ghana’, http://www.soninkara.org/histoire-soninkara/wagadou/recherches/apogee.php, Retrieved on 30 March 2007,

[7] زبادية، نفس المرجع، ص. 17

[8] The phenomenon of dropping the noun and keeping the adjective in toponymy is common. For example, the name of Labiadh Sid Cheikh in the southwest of Algeria comes from el-Bir Labiadh, an Arabic compound meaning the White Well. After his death, Sid Cheikh, the founder of the Chikhiya brotherhood, was buried there and since then the noun ‘well’ was dropped, and the adjective ‘white’ was combined with Sid Cheikh to become Labiadh Sid Cheikh. Source: Tahar Abbou, The Pilgrimage to the Mausoleum of Sidi Shaykh, in The Many Voices of Pilgrimage and Reconciliation, Edited by Ian S. MacIntosh and Lesley D. Harman, CABI International, Oxford, 2017, p.168

[9] David C. Conrad, Empires of Medieval West Africa, Beth Adelman, New York, 2005, p.17

[10] David C. Conrad, Empires of Medieval West Africa, Revised Edition, Chelsea House Publisher, England, 2010, p.26

[11] ظاهر جاسم محمد، إفريقيا ماوراء الصحراء من الاستعمار إلى الاستقلال، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2003، ص.35

[12] Edward William Bovill, The Golden Trade of the Moors, Markus Wiener Publishers, Princeton, 2009, p. 80

[13]https://www.bbc.co.uk/worldservice/africa/features/storyofafrica/7chapter6.shtml#:~:text=Islam%20first%20came%20to%20West,most%20end%20of%20the%20route.

[14] https://fsi-live.s3.us-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/Islam.pdf

[15] إبراهيم علي طرخان، إمبراطورية غانة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1980، ص.45

[16] زاهر رياض، الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1968، ترجمة كتاب « The Golden Trade of the Moors » ل E. W. Bovill, Oxford, 1961

[17] Maurice Delafosse, Traditions Historiques et Légendaires du Soudan Occidental, Comité de l'Afrique Française, Paris 1913, p.6

[18] Levtzion Nehemiah, Ancient Ghana and Mali, Studies in African History, N° 7, London:Methuen, 1973, pp.14-15.

[19] Conrad, Op., Cit., p.18

[20] Stephen Belcher, African Myths of Origin, Penguin Books, England, 2005, p.385

[21] The film of "Sia the Dream of the Python", Sahélis Productions, The Legend of Wagadu Seen by Sia Yatabaré, by Moussa Diagana, Directed by Dani Kouyaté, 2002

Bibliography

I. English and French Sources

1. Abbou Tahar, The Origins of the Empire of Ghana, El-Hakika, Numero 22, Septembre 2012

2. Belcher Stephen, African Myths of Origin, Penguin Books, England, 2005
3. Bovill Edward William, The Golden Trade of the Moors, Markus Wiener Publishers, Princeton, 2009, p. 80
4. Conrad David C., Empires of Medieval West Africa, Beth Adelman, New York, 2005
5. Conrad David C., Empires of Medieval West Africa, Revised Edition, Chelsea House Publisher, England, 2010
6. Delafosse Maurice, Traditions Historiques et Légendaires du Soudan Occidental, Comité de l'Afrique Française, Paris 1913
7. Fage J. D., A History of West Africa, 4th Edition, Cambridge University Press, 1969

http://www.soninkara.org/histoire-soninkara/wagadou/recherches/apogee.php, Retrieved on 30 March 2007

8. https://fsi-live.s3.us-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/Islam.pdf
9. https://www.bbc.co.uk/worldservice/africa/features/storyofafrica/7chapter6.shtml#:~:text=Islam%20first%20came%20to%20West,most%20end%20of%20the%20route.
10. Mauny Raymond, Kumbi Saleh : Capital of the ‘Land of Gold’, The UNESCO Courier, N° 10, October 1959
11. Meyerowitz Eva L. R., A Note on the Origins of Ghana, African Affairs, Vol.51, N° 205, (October 1952)
12. Nehemiah Levtzion, Ancient Ghana and Mali, Studies in African History, N° 7, London: Methuen, 1973

II. Arabic Sources

13. إبراهيم علي طرخان، إمبراطورية غانة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1980
14. زاهر رياض، الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1968، ترجمة كتاب « The Golden Trade of the Moors » لـ E. W. Bovill, Oxford, 1961
15. ظاهر جاسم محمد، إفريقيا ماوراء الصحراء من الاستعمار إلى الاستقلال، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2003
16. عبد القادر زبادية، مملكة سنغاي في عهد الأسقيين (1493-1591)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971

ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية
ISSN:2800 – 1346
EISSN: 2830-8387
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/820

مجلة الونشريس للدراسات التاريخية

المجلد: 01، العدد: 02	ذي الحجة 1443هـ/جويلية 2022م	الصفحات: 374-400

المشورة في الفكر النبوي بين النص القرآني والموروث الروائي: دراسة نقدية.

dvice in the Prophetic Thought between the Qur'anic Text and the Narrative Legacy: A Critical Study

عباس فضل حسين المسعودي [1]
جامعة المثنى كلية التربية (العراق)
Abbas.fadal@mu.edu.iq

معلومات المقال	الملخص:
تاريخ الإرسال 2022/04/10 تاريخ القبول 2022/06/30 الكلمات المفتاحية: النبي محمد؛ المشورة؛ غزوة بدر؛ الصحابة؛ الاستشارة.	تمثل المشورة احدى ركائز البناء الديمقراطي للدول والجماعات البشرية، لأنها تساعد في صناعة القرار المشترك للجميع، مما يسهم في تحمل النتائج المترتبة عليه، ويشكل مرتبة عالية من الوعي البشري في التضامن في مواجهة المحن وبناء الدولة على الاسس الصحيحة. من هذا المنطلق اتجهت التربية النبوية باتجاه اشاعة اجواء الاستشارة والمشورة في المجتمع الاسلامي الجديد في المدينة المنورة، انطلاقا من مبدأ (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))،فكان النبي (ص) يستشير أصحابه في بعض الامور الحياتية والعسكرية والسياسية، وكان يأخذ ببعضها رغم كونها خاطئة ،مثلما حدث في احد وفي مواطن اخرى. وهذا البحث يغوص عميقا في البحث عن مجالات المشورة النبوية وحدودها من خلال استنطاق النص القرآني، والبحث عن الممنوع والمسموح لهذا النوع من الممارسة في المنهج النبوي، فنحن هنا، نريد ان نعرف هل سمح الوحي للأنبياء بالتصرف وفقا لطبيعتهم البشرية، دون تدخل الهي، ومن خلالها اتجه مسار النبوة نحو استقراء اراء

[1] المؤلف المرسل

المحيطين بها، من باب القول النبوي المأثور (انتم اعلم بأمور دنياكم)، والى أي مدى يكون هذا مسموحا به في مجالات الدعوة النبوية المباركة.

ويعرج البحث في ثناياه الى البحث عن امكانية حل التعارض بين القول القرآني والموروث الروائي في الجانب الاستشاري، وهل خالف الصحابة الآيات القرآنية في اعطاءهم للمشورة للنبي الكريم(ص)،خاصة ونحن نقرأ في القران نصوص، تعتب على الرسول(ص) لأنه سمع قول بعضهم او طبق ما اراده، وخاصة في ذلك المجتمع المدني المتعدد في الانتماء العقدي لسكانه.

Abstract:	**Article info**
Consultation represents one of the pillars of the democratic building of states and human groups, because it helps in joint decision-making for all, which contributes to bearing the consequences thereof, and constitutes a high level of human awareness in solidarity in the face of adversity and building the state on the right foundations . From this point of view, the Prophet's education tended towards spreading an atmosphere of consultation and advice in the new Islamic society in Medina, based on the principle (You are all shepherds and you are all responsible for your flock). It is wrong, as happened in one and in other places. This research delves deeply into the search for the areas of prophetic advice and its limits through interrogating the Qur'anic text, and searching for what is forbidden and permitted for this kind of practice in the prophetic method. The path of prophecy tended towards extrapolating the opinions of those around it, as a matter of the old prophetic saying (You know the affairs of your world), and to what extent this is permitted in the fields of the blessed prophetic call . The research in its folds turns to the search for the possibility of resolving the conflict between the Qur'anic saying and the narrative inheritance in the advisory aspect, and whether the Companions violated the Qur'anic verses in giving them advice to the Noble Prophet (PBUH), especially as we read in the Qur'an texts, reproaching the Messenger (PBUH) because he heard the words of some of them Or he did what he wanted, especially in that civil society, which is diverse in the creedal affiliation of its residents	**Received:** **2022/04/10** **Accepted:** **2022/06/30** **Key words:** The profit Mohamed; Consultation; Battle of Badr; Companions; Consultation.

مقدمة:

يشكل مفهوم المشورة ركيزة اساسية في التراث الاسلامي ،فهو مفهوم ديمقراطي يهدف الى تربية المجتمع الاسلامي الجديد على ضرورة تلاقح الافكار بين افراده وتعلم ابداء الاراء ومناقشتها بصورة صحيحة وبخاصة تلك المتعلقة بمصير الامة ويشكل خطرا على مستقبلها في الوجود.

ان هذا البحث البسيط تتطرق الى مفهوم المشورة في القران واختار في بعده الروائي غزوتين بدر واحد، كمثالين لما ذكرته المرويات التاريخية حول استشارة النبي الكريم(ص) لأصحابه، ومشورتهم له.

وقد قسم الى مبحثين الاول تحدث عن التأسيس القرآني لمفهوم المشورة ،فيما كان المبحث الثاني بعنوان: المشورة في النص الروائي(المشورة الحربية مثالا)واقتصر على وقعتي بدر واحد باعتبارهما من اهم المعارك الاسلامية المصيرية التي تجلت فيها المشورة بأبهى صورها.

1- التأسيس القرآني لمفهوم المشورة :

تأتي المشورة بمعنى الاستشارة.. وهو طلب الادلاء بالرأي في شيء ما،وفي كتب اللغة تعني الاستشارة هي طلب المشرة ،استشاره أي طلب منه المشورة،ويقال استشرته اذا راجعته لارى رأيه فيه[1]،واسم المشورة فيها لفظان، الاول بسكون الشين وضم الواو، والثانية ضم الشين وسكون الواو وزان مفتوحة[2].

جاءت الاستشارة والمشورة ومشتقاتها في عدة مواضع من القران الكريم، وفي كل موضع يحمل بعدا دلالي يختلف عن الموضع الاخر وهذه المواضع هي:

1.1. اولا: النصوص الواضحة:

وجاءت في موضعين من القران الكريم، الاول في سورة ال عمران: ((**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**)) [(3)]، ونلاحظ بالنص القراني يصرح بشكل علني مبدأ الاستشارة بقوله تعالى(وشاورهم بالامر)،وقد اختلف المفسرون في المعنى التاؤيلي الذي من أجله امر الله سبحانه نبيه الكريم بان يشاور اصحابه والمحيطين به،فقد ورد بان المقصود بذلك((**أي شاورهم فيما لم يكن عندك فيه وحي، فأما مَا فيه أمر من الله جلَّ وعزِّ ووحي فاشتراك الأراءِ فيه ساقط**))[(4)]،ومعنى ذلك بان الايحاء النصي يشير الى طلب المعونة والتشاور في القضايا التي لم ينزل فيها وحي الهي، لكن هذا الامر يعد منتهي الصلاحية في حالة وجود نص قراني،يقيد ذلك، وفي الحقيقة هذا الرأي قد يصطدم بما يروى عن المسلمين بان انبياء الله كاملون في سلوكياتهم وان العناية الالهية هي من تنير لهم الطريق وتحل لهم المعضلات التي تواكب حركتهم في المجتمع،و في نص اخر نرى: ((**لأنه كان يشاورهم فيما لم ينزل عليه الوحي فيه، وكان النبيّ صلّى الله عليه وسلم عاقلاً ذا رأي، ولكنه أمر بالمشورة ليَقْتَدي به غيره، ولأن في المشاورة تودُّداً لأصحابه، لأنه إذا شَاوَرهم تَوَدَّد قلوبهم. وفي المشورة أيضاً ترك الملامة**)) [(5)]،وهذا النص يوضح بان المشاورة النبوية كانت بهدف تطييب نفوس القوم، والتودد اليهم، وتربيتهم على الاقتداء بهذا الفعل الحميد، وهو لا يدل اطلاقا على عجز النبي(ص)، لانه مسنود بالوحي الالهي، ولذلك فان المطلوب من الفعل النبوي هنا، هو منحنى اجتماعي ذور اهداف سياسية،فيما يرى الطبري، بان الهدف من استشارة

النبي لاصحابه بحسب منطوق الاية الكريمة، يهدف الى : ((**مشاورة اصحابه في مكائد الحرب وعند لقاء العدو تطيبا منه بذلك لانفسهم، وتالفا لهم على دينهم وليروا انه يسمع منهم ويستعين بهم،وان كان الله قد اغناه بتدبيره له اموره وسياسته اياه وتقويمه اسبابه عنهم))** [6]، وهذا النص ينقل مجال الاستشارة في مجال الحرب والقتال والغزوات، خاصة وان في هذا الظروف عادة تكون عصيبة وقاسية وفيها خسائر في الارواح، فكان لابد للمنهج النبوي ان يتبع اساس المشورة الحربية مع اصحابه، لان ذلك يساعدهم على تقبل الموقف من جهة، ومن جهة اخرى،يصنع فيه عادة التالف والتوحد فيما بينهم، ويخلق منهم كتلة واحدة قادرة على العطاء الجسدي والفكري في سبيل الدعوة الاسلامية، وان كان النبي ليس بحاجة لارائهم البشرية القاصرة في قبال التوجيه الالهي المحدد لمسيرة النبي(ص) في الاسلام.

وجاء أيضا في نص مهم يحمل بعدا سياسيا هدفه استمالة الزعامات القبلية المؤثرة، فقد ورد: **((كانت سادات العرب إذا لم يشاوروا في الأمر شقّ عليهم، فأمر الله النبي صلّى الله عليه وسلّم أن يشاورهم في الأمر الذي يريده، فإن ذلك أعطف لهم عليه وأذهب لأضغانهم وأطيب لأنفسهم، وإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم وأن القوم إذا عزموا وأرادوا بذلك وجه الله تعالى عزم الله لهم على الأرشد))** [7]،

ويطرح الطبري، مجموعة من النصوص حول الاستشارة واهدافها والغاية منها، فهو ينقل من الاراء حولها بقوله: ((بل امره(يعني الله) بذلك في ذلك وان كان له الرأي واصوب الامور في التدبير لما علم في المشورة تعالى ذكره من الفضل)) [8]، ويضيف قائلا: ((انما امر الله بمشاورة اصحابه فيما امره بمشاورتهم فيه، مع اغنائه بتقويمه اياه وتدبيره اسبابه عن

ارائهم ليتبعه المؤمنون من بعده فيما حزبهم من امر دينهم ويستنوا بسنته في ذلك، ويحتذوا المثال الذي راوه يفعله في حياته من مشاورته في اموره –مع المنزلة التي هو بها من الله– اصحابه واتباعه في الامر ينزل بهم من امر دينهم ودنياهم فيتشاورا بينهم ثم يصدروا عما اجتمعوا عليه ملؤهم،لان المؤمنين اذا تشاورا في امور دينهم متبعين الحق في ذلك لم يخلهم الله تعالى من لطفه وتوفيقه للصواب من الرأي والقول فيه)) [9].

ويضع السمعاني، مجالات المشورة للنبي(ص) بقوله: ((**وَكَانَت الْمُشَاورَة جَائِزَة للنَّبِي فِي أُمُور الدُّنْيَا، فَأَما فِي أُمُور الدّين فعلى التَّفْصِيل إِن كَانَ فِي شَيْئَيْنِ يجوز كِلَاهُمَا، جَازَت الْمُشَاورَة، كَمَا شاورهم فِي أُسَارَى بدر، حَيْثُ كَانَ يجوز الْقَتْل وَالْفِدَاء،وَالثَّانِي: فِي أُمُور ثبتَتْ نصا، كَالصَّوْمِ وَالصَّلَاة، لَا تجوز فِيهَا الْمُشَاورَة،وَالثَّالِث: فِي شَيْء لَا نَص فِيهِ، فَهُوَ بِنَاء على أَن اجْتِهَاده هَل كَانَ سائغا أم لَا؟ فَإِن سَاغَ اجْتِهَاده، جَازَت مشاورته، وَإِلَّا فَلَا،ولأي كَانَ يشاور؟ قَالَ الضَّحَّاك: ليقتدى بِهِ، وليستن بسنته، وَهُوَ قَول سُفْيَان الثَّوْرِيّ، وَقَالَ قَتَادَة: تطييبا لقُلُوبهم{فَإِذا** عزمت فتوكل على الله} أَي: لَا تتوكل على الْمُشَاورَة، وَإِنَّمَا توكل على الله إِن الله يحب المتوكلين))[10]، وهذا النص يحدد فيه جوانب هي: انها متاحة ومباحة للنبي في امور الحياة التي لا يوجد فيها نص ديني يحددها، اما المجال الديني، فمنها حل مشكلة حربية(اسرى بدر)،او في امور لم ترد فيها نص قرأني حولها، ويختتم فيها بان المراد من ذلك هو تطيب نفوس القوم فقط.

ونشير الى رأي الفخر الرازي الذي يحمل لنا الصورة الكاملة للمعنى المراد من قوله تعالى(وشاورهم في الامر) بتحديده الفائدة المرجو تحقيقها من ذلك بعدة امور هي:

1- أَن مشاورة الرسول صلى الله عليه وَسلم إِياهم توجب علو شانِهِم وَرفعه درجتهم، وذلك يَقتَضي شِدة مَحبتِهِم لَه وَخلوصهم فِي طَاعَتِه، ولَو لَم يَفعَل ذَلِكَ لَكَان ذَلِكَ إِهَانَة بِهِمْ فَيحصل سُوء الْخُلق وَالفظَاظَة.

2- أَنَّه علَيه السلَام وَإِنْ كَانَ أَكْمَل النَّاسِ عَقَلًا إِلَّا أَنَّ علوم الْخَلْقِ مُتَنَاهِيَة، فَلَا يَبعُدُ أَنْ يَخْطُرَ بِبَالِ إِنْسَانٍ مِنْ وُجُوهِ الْمَصَالِحِ مَا لَا يَخْطُر بِبَالِهِ، لَا سِيَّمَا فِيمَا يَفْعَلُ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «أَنْتُمْ أَعْرَفُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ وَأَنَا أَعْرَف بِأُمُورِ دِينِكُمْ،وَلِهَذَا السَّبَبِ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا تَشَاوَرَ قَوْمٌ قَطُّ إِلَّا هُدُوا لِأَرْشَدِ أَمْرِهِمْ.

3- قَالَ الْحَسَنُ وَسُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ إِنَّمَا أُمِرَ بِذَلِكَ لِيَقْتَدِيَ بِهِ غَيْرُه فِي الْمُشَاوَرَةِ وَيَصِيرَ سُنَّةً فِي أُمَّتِهِ.

4- أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَاوَرَهم فِي وَاقِعَةِ أُحُدٍ فَأَشَارُوا عَلَيْهِ بِالْخُرُوجِ، وَكَانَ مَيْلُهُ إِلَى أَنْ يَخْرُجَ، فَلَمَّا خَرَجَ وَقَعَ مَا وَقَعَ، فَلَو تَرَكَ مُشَاوَرَتَهُم بَعْد ذَلِك لَكَان ذَلِك يَدُل عَلَى أَنَّهُ بَقِيَ فِي قَلْبِهِ مِنْهُمْ بِسَبَبِ مُشَاوَرَتِهِمْ بَقِيَّةُ أَثَرٍ. فَأَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى بَعْد تِلْكَ الْوَاقِعَةِ بِأَن يُشَاوِرَهُم لِيَدل عَلَى أَنَّه لَمْ يَبْقَ فِي قَلْبِهِ أَثَرٌ مِن تِلْك الْوَاقِعَةِ.

5- وَشَاوِرْهم فِي الْأَمر، لَا لِتَسْتَفِيد مِنهم رَأْيًا وَعِلْمًا، لَكِنْ لِكَيْ تَعْلَمَ مَقَادِيرَ عُقُولِهِمْ وَأَفْهَامِهِمْ وَمَقَادِيرَ حُبِّهِمْ لَكَ وَإِخْلَاصِهِمْ فِي طَاعَتِكَ فَحِينَئِذٍ يَتَمَيَّزُ عِنْدَكَ الْفَاضِلُ مِنَ الْمَفْضُولِ فَبَيِّنْ لَهُمْ عَلَى قَدْرِ مَنَازِلِهِمْ.

6- وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ لَا لِأَنَّكَ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِمْ، وَلَكِنْ لِأَجْلِ أَنَّكَ إِذَا شَاوَرْتَهُمْ فِي الْأَمْرِ اجْتَهَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي اسْتِخْرَاجِ الْوَجْهِ الْأَصْلَحِ فِي تِلْكَ الْوَاقِعَةِ، فَتَصِيرُ الْأَرْوَاحُ مُتَطَابِقَةً مُتَوَافِقَةً عَلَى تَحْصِيلِ أَصْلَحِ الْوُجُوهِ فِيهَا، وَتَطَابُقُ الْأَرْوَاحِ الطَّاهِرَةِ عَلَى

الشَّيْءِ الْوَاحِدِ مِمَّا يُعِينُ عَلَى حُصُولِهِ، وَهَذَا هُوَ السِّرُّ عِنْدَ الِاجْتِمَاعِ فِي الصَّلَوَاتِ. وَهُوَ السِّرُّ فِي أَنَّ صَلَاةَ الْجَمَاعَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ الْمُنْفَرِدِ.

7- لَمَّا أمر الله محمدا عليه السلام بمشاورتهم ذل ذَلِكَ عَلَى أَنَّ لَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا وَقِيمَةً، فَهَذَا يُفِيدُ أَنَّ لَهُمْ قَدْرًا عِنْدَ اللَّهِ وَقَدْرًا عِنْدَ الرَّسُولِ وَقَدْرًا عِنْدَ الْخَلْقِ.

8- الملك العظيم لَا يشاور في المهمات الْعَظِيمَةِ إِلَّا خواصه وَالْمُقَرَّبِينَ عِنْدَهُ، فَهَؤُلَاءِ لَمَّا أَذْنَبُوا عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ، فَرُبَّمَا خَطَرَ بِبَالِهِمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَإِنْ عَفَا عَنَّا بِفَضْلِهِ إِلَّا أَنَّهُ مَا بَقِيَتْ لَنَا تِلْكَ الدَّرَجَةُ الْعَظِيمَةُ، فَبَيَّنَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ تِلْكَ الدَّرَجَةَ مَا انْتُقِصَتْ بَعْدَ التَّوْبَةِ، بَلْ أَنَا أَزِيدُ فِيهَا، وَذَلِكَ أَنَّ قَبْلَ هَذِهِ الْوَاقِعَةِ مَا أَمَرْتُ رَسُولِي بِمُشَاوَرَتِكُمْ، وَبَعْدَ هَذِهِ الْوَاقِعَةِ أَمَرْتُهُ بِمُشَاوَرَتِكُمْ، لِتَعْلَمُوا أَنَّكُمُ الْآنَ أَعْظَمُ حَالًا مِمَّا كُنْتُمْ قَبْلَ ذَلِكَ، وَالسَّبَبُ فِيهِ أَنَّكُمْ قَبْلَ هَذِهِ الْوَاقِعَةِ كُنْتُمْ تُعَوِّلُونَ عَلَى أَعْمَالِكُمْ وَطَاعَتِكُمْ، وَالْآنَ تُعَوِّلُونَ عَلَى فَضْلِي وَعَفْوِي، فَيَجِبُ أَنْ تَصِيرَ دَرَجَتُكُمْ وَمَنْزِلَتُكُمُ الْآنَ أَعْظَمُ مِمَّا كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ، لِتَعْلَمُوا أَنَّ عَفْوِي أَعْظَمُ مِنْ عَمَلِكُمْ وَكَرَمِي أَكْثَرُ مِنْ طَاعَتِكُمْ. وَالْوُجُوهُ الثَّلَاثَةُ الْأُوَلُ مَذْكُورَةٌ، وَالْبَقِيَّةُ مِمَّا خَطَرَ بِبَالِي عِنْدَ هَذَا الْمَوْضِعِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمُرَادِهِ وَأَسْرَارِ كِتَابِهِ، الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ كُلَّ مَا نَزَلَ فِيهِ وَحْيٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَمْ يَجُزْ لِلرَّسُولِ أَنْ يُشَاوِرَ فِيهِ الْأُمَّةَ، لِأَنَّهُ إِذَا جَاءَ النَّصُّ بَطَلَ الرَّأْيُ وَالْقِيَاسُ، فَأَمَّا مَا لَا نَصَّ فِيهِ فَهَلْ تَجُوزُ الْمُشَاوَرَةُ فِيهِ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ أَمْ لَا)) (11)،

وهذا النص الطويل جدا،واضح جدا في تحديد المجالات المتاحة للنبي(ص) في استشاراته لاتباعه.

تتفق النصوص أعلاه على قضية اساسية، مفادها ان مشورة النبي(ص) لاصحابه ومجتمعه لم تكن عن وجود قصور في التكامل النبوي، المسدد بالعصمة الربانية

للرسول(ص) من الوقوع في الخطأ وعدم القدرة على حل المشاكل التي تعترض طريقه،بل الهدف هو تربية المجتمع الجديد على اسلوب التشاور والتباحث للوصول الى الهدف الصحيح، المتفق عليه، مما يخلق بيئة اسلامية اجتماعية وسياسية قوية، تعتز بقياداتها عندما تتخذ القرار بالاتفاق.

1.2.1. النص الثاني ((وامرهم شورى بينهم)):

في قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)) [12]،وهذا النص نزل يمدح الانصار قبل الاسلام، فقد ورد في سبب النزول: ((نزلت في الأنصار، «داوموا» عليها، وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ قال كانت قبل الإسلام وقبل قدوم النبي– صلى الله عليه وسلم– المدينة إذا كان بينهم أمر، أو أرادوا أمرا اجتمعوا فتشاوروا بينهم فأخذوا به، فأثنى الله عليهم خيرا)) [13]، وجاء في رواية السمعاني: ((أَن هَذَا فِي الْأَنْصَار وَكَانُوا يتشاورون فِي الْأَمر بَينهم؛ فمدحهم الله على ذَلِك، وَذَلِكَ دَلِيل على اتِّفَاق الْكَلِمَة، وَترك الاستبداد بِالرَّأْيِ، وَالرُّجُوع إِلَى الرَّأْي عِنْد نُزُول الْحَادِثَة. وَقيل: إِن الْأَنْصَار تشاوروا فِيمَا بَينهم حِين دعاهم النَّبِي إِلَى الْإِيمَان، ثمَّ أجابوا إِلَى الْإِيمَان)) [14]،ويشير الى ان القوم كانوا لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه، وهي صفة حميدة، اثنى عليها النص القراني[15]،ويعرض السمرقندي ، اربع احتمالات لهذا النص المبارك وهي:

أ– أنهم كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم إليهم إذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه ثم عملواْ عليه فمدحهم الله تعالى به، قاله النقاش.

ب– يعني أنهم لانقيادهم إلى الرأي في أمورهم متفقون لا يختلفون فمدحوا على اتفاق كلمتهم. قال الحسن: ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم.

ت- هو تشاورهم حين سمعوا بظهور رسول الله صلى الله عليه وسلم وورود النقباء إليهم حتى اجتمع رأيهم في دار أبي أيوب على الإيمان به والنصرة له .

ث- أنهم يتشاورون فيما يعرض لهم فلا يستأثر بعضهم بخير دون بعض[16].

وفي كل هذه الاحتمالات الاربعة تشير الى ممارسة أجتماعية ديمقراطية وجدت في مجتمع يثرب قبل الاسلام، اعتمدها النبي(ص) بعد ذلك، ليس لانه بحاجة اليها، بقدر ما كان يسعى الى ترسيخها لما لها من فوائد حميدة على استقرار المجتمع الاسلامي الجديد، ويعزز من تلاقح الافكار بين الناس[17]

.2.2.1. النص الثالث: ((تشاور)):

في قوله تعالى: ((وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)) [18].

وهذا النص ينقل المشورة والاستشارة من المحيط الاجتماعي الواسع الى داخل الاسرة المسلمة في نطاق ضيق بين الزوج والزوجة حول معالجة الاثار التي ترتب على فراقهما بالطلاق، والقضية المطروحة في النص قضية فطام الطفل الشرعي، وكيفية الاتفاق، وهي صيغة تكاملية بدون أستبداد من أحد طرفي العلاقة، لتحديد مستقبل الطفل، دون ان يقع الضرر على احد منهما[19].

2- التاؤيل التفسيري للايات:

في بعض الايات القرانية لم يرد فيها أشارة ظاهرة للمشورة ومشتقاتها، بشكل واضح الا ان الايحاء التفسيري النصي للاية ووجود اشارات خفية مستورة تدل على ذلك ومنها:

1.2: النص الاول: ((انما المؤمنون الذين امنو بالله ورسوله)).

جاء في قوله تعالى: ((إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ))[20]،يشير الطبري في تفسيره لهذه الاية بقوله: ((وإذا كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم (عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ) يقول: على أمر يجمع جميعهم من حرب حضرت، أو صلاة اجتمع لها، أو تشاور في أمر نزل (لَمْ يَذْهَبُوا) يقول: لم ينصرفوا عما اجتمعوا له من الأمر، حتى يستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم)) [21]،والامر الجامع هنا، القضية التي تهم كل الناس في ذلك المجتمع، والتي تستوجب التشاور والتباحث حتى يصلوا الى صواب الرأي، وحسن الاختيار،و حدد المفسرون ذلك في صلاة جمعة او عيد جماعة او اجتماع في مشورة ونحو ذلك، وان من واجبهم أي المؤمنون عدم التفرق عن النبي(ص)، الا بعد طلب الاذن منه واستشارته في ذلك[22].

2.2: النص الثاني: ((ليوسف واخوه احب الى ابينا منا)):

في قصة يوسف عليه السلام وتامر اخواته عليه، ما يشير الى ان فعلتهم تلك تمت بصيغتها التي اوردها القران الكريم بعد اتفاقهم وتشاوهم فيما بينهم في قوله تعالى: ((لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ ، إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ، اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ، قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ

الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ)) [23]،ومن ثم عندما وقعت حادثة السرقة في مصر اشار الله تعالى اليهم بقوله: ((فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ)) [24]، ان السياق العام لهذه الايات يشير الى وجود ممارسة عملية للمشورة بين الاخوة، بدأ من التخطيط لقتل يوسف او ابعاده عن ابيهم، وانتهاء بحادثة السرقة التي جعلتهم يتناقشون في نتائجها وهم في مصر، ومكامن التشاور هنا في قضايا مثل قتل يوسف او الطرح في ارض بعيدة، او بالإلقاء في بئر بعيدة عن ديارهم، وكان الاتفاق النهائي هو المقترح الاخير وهو الالقاء بالبئر[25]، والمتتبع للقضية يرى انها ممارسة واقعية لمبدأ التشاور بين الاخوة المتآمرين، بدأ بالاختلاف فيما بينهم ثم الاتفاق على الرأي الاخير[26]،والنص الاخير(خلصوا نجيا) يشير في الواقع الى محاولتهم الخروج من معضلة حبس اخاهم في مصر والتي حدثت خارج توقعاتهم، بمعنى اعتزالهم الناس للتباحث فيها[27].

3.2: النص الثالث: ((قالت يا ايها الملا افتوني في امري)).

جاء في قوله تعالى: ((قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ، إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ، قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ، قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ، قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ، وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ)) [28].

ان هذه الايات تشير بوضوح الى عملية تشاور في أعلى مستويات الدولة بين الملكة وقادتها السياسيين والعسكريين، ونطاق الحوار بين الطرفين، فيه مجال للحرية الواسعة

للفريقين، الا ان الحسم النهائي للموقف كان رأي الملكة، الذي بني على مدى معرفتها بنتائج الصدام العسكري على اوضاع الناس ومعيشتهم، فاثرت ارسال الهدية للنبي سليمان عليه السلام.

ويتحدث الطبري عن الموضوع بان ملكة سبأ طلبت من اشرافها ان يشيروا عليها في هذا الامر الذي طرا عليها،من خلال الكتاب الذي القي عليها، فجعلت من الشورى فتوى، فهي لم تكن مستعدة لاتخاذ القرار بدون شهادتهم ومشورتهم[29]، ويشير القاسمي في تفسيره لهذه الايات بانها أي ملكة سبا لم تبت بالامر الا بحضور كبار رجالاتها ومشورتهم، ولم تستبد باتخاذ القرار النهائي الا بعد استطلاع الاراء والرجوع الى المشورة[30].

4.2: النص الرابع: ((قال الملا من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم)):

جاء في قوله تعالى: ((قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ، يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ، قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ، يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ)) [31]،

في هذا النص مبارك توجد اشارات الى وجود حالة المشورة بين فرعون وحاشيته حول اتخاذ القرار من معجزات النبي موسى(عليه السلام)، وان مفاد تلك الاستشارة هي، اعطاء مهلة واجراء مباراة بينه وبين سحرة اهل مصر،ويشير الطبري في تفسيره بالقول: ((قالت الجماعة من رجال قوم فرعون والأشراف منهم،.....،وقال فرعون للملأ "فماذا تأمرون" يقول: فأي شيء تأمرون أن نفعل في أمره؟ بأي شيء تشيرون فيه)) [32].

3- المشورة في النص الروائي(المشورة الحربية مثالا):

أن النص الروائي يقدم لمفهوم المشورة النبوية في تطبيقها العملي، في اتجاهات متعددة، تحمل في طياتها تاؤيلا تبريرية لاستشارة النبي(ص) لاصحابه فيما تعرض له من الخطوب والمحن،وتمثل المشورة الحربية في ابهى صورها في مشورة النبي(ص) لاتباعه، ذلك ان المرويات التاريخية قد اطنب في ذكرها محاولة في بيان وتضخيم لدور بعض الشخصيات المحيطة بالرسول(ص)،لاسباب سياسية ولعل اهم المواقف الحربية هي:

1.3:غزوة بدر:

تعد وقعة بدر في السنة الثانية للهجرة، اولى المعارك التي خاضها النبي (ص) في مواجهة مشركي قريش[33]،ولها اهمية كبيرة باعتبارها من المعارك الحاسمة في تاريخ الاسلام، والتي من خلالها تغير الوضع السياسي والعسكري لصالح المسلمين في مواجهة خصومهم، خاصة انها حدثت بعد فرض ايات القتال على النبي(ص)[34]،ومن خلال تتبع مسار الاحداث التي سبقت المعركة واثناء حدوثها وحتى بعد انتهائها وكيف التعامل مع نتائجها، يتضح ان فيها مسارات عديدة للتطبيق العملي للمشورة النبوية ومجالاتها المسموح بها، والممنوعة، وخاصة ان الايات القرانية التي عالجت هذه المعركة سلطت الضوء على ما حدث وان كان بشكل غير مباشر كما سنرى ذلك، ويمكننا ان نوجزها بما يأتي:

1.1.3:قبل المعركة:

ان الهدف الاساسي للخروج المسلمين نحو ابار بدر[35]، هو اعتراض قافلة كبيرة لقريش يقودها ابوسفيان، قادمة من الشام الى مكة، بهدف الاستيلاء عليها[36]، الا ان القائمين على هذه القافلة كانت لديهم جواسيس في المنطقة استطاعوا من خلالهم، الابتعاد عن منطقة الخطر، وسلوك طرق بديلة بعيدة عن بدر[37]، باتجاه الطريق

الساحلي القريب على البحر[38]، وارسل صريخا لقريش يطلب النجدة[39]،فجاءت النجدة القريشية بالف مقاتل مدججين بالسلاح والمال، متقدمين نحو ابار بدر، بهدف انقاذ القافلة[40]، وبخاصة ان هذه المنطقة، كانت جزءا من المسار المعتاد للقوافل التجارية لقريش[41].

لكن نجاة القافلة ، لم يثني زعماء قريش على المواجهة العسكرية مع المسلمين، بهدف استئصالهم، لان عددهم قليل وتسليحهم كان بدائيا، وهو ما أعتبره هؤلاء فرصة ذهبية للقضاء التام على النبي(ص) واتباعه[42].

وامام هذا الموقف المتغيير الجديد، كان على النبي(ص) ان يتصرف، وان يقرر ماذا يفعل، فهو خرج باتباعه من اجل السيطرة على قافلة تجارية محملة بالمال والغنائم[43]، واذ بهم يرون انفسهم امام جيش كبير مسلح ومدرب على القتال[44]،فكان الموقف النبوي غاية في الاحراج والصعوبة، ودليلنا على ذلك النصوص القرانية التي عالجت الظروف التي رافقت هذه الواقعة ،فقد قال تعالى: ((وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ،إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ،وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ))[45].

وهذا النص العظيم يشير بوضوح أن ارادة الله اقتضت أن يحدث الصدام العسكري بين الطرفين بغير ميعاد ولا أتفاق، لعلمه سبحانه بخفايا النفوس والرهبة لدى المسلمين من قوة قريش وطغيانها، والايات القرانية، تؤكد ان الارادة الالهية هي من خططت للمعركة، بهذا الشكل الواردة (العدوة القصوى والدنيا) والقافلة التجارية مرت بعيدة عن مكان الحدث العسكري،ويحمل النص القراني أشكالية واضحة وهي الاختلاف والتنازع في الامر بين من يريد الحرب وبين من يريد الغنائم والمال، وهذا الذي حصل، كما سنرى ذلك ، في النصوص الروائية الت سنذكرها لاحقا، ثم ياتي قوله تعالى: ((وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)) [46]،ليضع دليلا واضحا على مدى روؤعة التخطيط الالهي بان ينتصر المسلمين رغم قلة عددهم وضعفهم، ليكون يوم للفرقان[47].

وتشير النصوص التاريخية الى ان النبي(ص) بدأ باستشارة اصحابه بعد نجاة القافلة وابتعادها عن المسلمين ووصول خبر مسيرة جيش المشركين نحوهم، فقد ورد: ((وَاسْتَشَارَ رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس، فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ فَأَحْسَنَ، ثُمّ قَامَ عُمَرُ فَقَالَ فَأَحْسَنَ، ثُمّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إنّهَا وَاَللهِ قُرَيْشٌ وَعِزّهَا، وَاَللهِ مَا ذَلّتْ مُنْذُ عَزّتْ، وَاَللهِ مَا آمَنَتْ مُنْذُ كَفَرَتْ، وَاَللهِ لَا تُسْلِمُ عِزّهَا أَبَدًا، وَلَتُقَاتِلَنك، فَاتّهِبْ لِذَلِكَ أُهْبَتَهُ وَأَعِدّ لِذَلِكَ عُدّتَهُ. ثُمّ قَامَ الْمِقْدَادُ بْنُ عَمْرٍو فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، امْضِ لِأَمْرِ اللهِ فَنَحْنُ مَعَك، وَاَللهِ لَا نَقُولُ لَك كَمَا قَالَتْ بَنُو إسْرَائِيلَ لِنَبِيّهَا: فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ، وَلَكِنْ اذْهَبْ أَنْتَ وَرَبّك فَقَاتِلَا إنّا مَعَكُمَا مُقَاتِلُونَ، وَاَلّذِي بَعَثَك بِالْحَقّ لَوْ سِرْت بِنَا إلَى بِرْكِ الْغِمَادِ لَسِرْنَا مَعَك)) [48]،وهذا النص غاية في الاهمية لاعتبارين: الاول: يوضح حجم الرهبة الموجودة لدى بعض الصحابة من مواجهة قريش و ودليلنا قول عمر بمدحه لقوة قريش، وهذا الموقف بكل تاكيد، بث الخوف بين المسلمين، والثاني، موقف المغاير

له وهو موقف المقداد بن الاسود،الذي استخدم النص القراني غاية في الروعة من خلال استخدمه لقول بين اسرائيل للنبي موسى(ع)، بانهم ذاهبون معه للقتال حتى اخر لحظة[49].

والموقفين الذين تحدثنا بهم هنا، يحدث في أي مجتمع وفي أي جيش، لا بد من وجود اختلاف بالرأي والكيفية التي من خلالها التعامل العسكري مع جيش العدو، وهو ما يستدعي المشاورة بين القادة واهل الراي، والوجهاء من اجل الخروج بموقف موحد.

الا أن النبي(ص) لم يطمئن ذلك، ويشير النص الروائي بقول الرسول العظيم((أشيروا عليّ أيها الناس)) [50]، والموقف الروائي يشير بوضوح الى انه عليه الصلاة والسلام، كان يطلب رأي الانصار، وتعليل ذلك واضح جدا، ومرد ذلك يعود الى بيعة العقبة الثانية، التي تعهد فيها الانصار بحماية النبي(ص) اثناء وجوده في ديارهم، والان هم يخرجون معه خارج مدينتهم، في موقف هجومي وليس دفاعي[51]،وبالتالي كان لزاما على الرسول(ص) ان ياخذ برأيهم، ويضعه بعين الاعتبار، لانه موقف صعب، يترتب عليه نتائج كبيرة، يجعلهم في مواجهة قبائل العرب كلها، فجاء موقف الانصار مشرفا ومضيئا، كاحد اكثر مواقفهم الرائعة في خدمتهم للدين الحنيف، فقد ورد: ((وَإِنَّمَا يُرِيدُ الأَنْصَارَ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا عَدَدَ النَّاسِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ حِينَ بَايَعُوهُ بِالْعَقَبَةِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا بُرَآءٌ مِنْ ذِمَامِكَ حَتَّى تَصِلَ إِلَى دَارِنَا، فَإِذا وَصَلْتَ إِلَيْنَا فَأَنْتَ فِي ذِمَامِنَا، نَمْنَعُكَ مِمَّا نَمْنَعُ مِنْهُ أَبْنَاءَنَا وَنِسَاءَنَا، فَكَانَ رسول الله ص يتخوف الا تَكُونَ الأَنْصَارُ تَرَى عَلَيْهَا نُصْرَتَهُ، إِلَّا مِمَّنْ دَهَمَهُ بِالْمَدِينَةِ مِنْ عَدُوِّهِ، وَأَنْ لَيْسَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَسِيرَ بِهِمْ إِلَى عَدُوٍّ مِنْ بِلَادِهِمْ- فلما قال ذلك رسول الله ص، قَالَ لَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ: وَاللَّهِ لَكَأَنَّكَ تُرِيدُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: أَجَلْ، قَالَ: فَقَدْ آمَنَّا بِكَ وَصَدَّقْنَاكَ، وَشَهِدْنَا أَنَّ مَا جِئْتَ بِهِ هُوَ الْحَقُّ، وَأَعْطَيْنَاكَ عَلَى

ذَلِكَ عُهُودَنَا وَمَوَاثِيقَنَا، عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فَامْضِ يَا رسول الله لما اردت، فو الذى بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، إِنِ اسْتَعْرَضْتَ بِنَا هَذَا الْبَحْرَ فَخُضْتَهُ لَخُضْنَاهُ مَعَكَ، مَا تَخَلَّفَ مِنَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ، وَمَا نَكْرَهُ أَنْ تَلْقَى بِنَا عَدُوَّنَا غَدًا! إِنَّا لَصُبُرٌ عِنْدَ الْحَرْبِ، صُدْقٌ عِنْدَ اللِّقَاءِ، لَعَلَّ اللَّهَ يُرِيكَ مِنَّا مَا تَقَرُّ بِهِ عَيْنُكَ، فَسِرْ بِنَا عَلَى بَرَكَةِ اللَّهِ))[52]، وكانت النتيجة ان سر النبي العظيم، بمقالة الانصار، وتفاؤلهم بنصر الله، فقال عليه الصلاة والسلام: ((سِيرُوا عَلَى بَرَكَةِ اللَّهِ، وَأَبْشِرُوا، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ وَعَدَنِي إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، وَاللَّهِ لَكَأَنِّي الآنَ أَنْظُرُ إِلَى مَصَارِعِ الْقَوْمِ)) [53].

ويمكننا القول بان النبي(ص) استخدم المشورة الحربية في هذا الموقف العصيب، بالشكل الذي حافظ فيه على التعاون والتناصر بين اصحابه، ووضعهم امام الامر الواقع، واستطلع ارائهم، واستبيان لديه من لديه الرغبة الحقيقة للدفاع عن الدين ممن هو خرج للدنيا، وبكل تاكيد، فان نتيجة هذا المشورة قبل المعركة ساهمت بشكل كبير في تحقيق النصر على المشركين بتوفيق الهي.

2.1.3:التخطيط للمعركة:

ولما استقر الامر على المواجهة العسكرية بين النبي(ص) ومشركي قريش في بدر، بدأ الرسول(ص) بتوزيع المقاتلين وتحديد نقاط ارتكاز الجيش، وكان القرار النبوي، بان يسبق المسلمين المشركين بالسيطرة على اقرب بئر من أبار بدر[54]، وبدأ الرسول(ص) بمشورة اصحابه، حول جدوى هذا الامر، فقد جاء في النص: ((مّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَصْحَابِهِ: أَشِيرُوا عَلَيّ فِي الْمَنْزِلِ فَقَالَ الْحُبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْت هَذَا الْمَنْزِلَ، أَمَنْزِلٌ أَنْزَلَكَهُ اللهُ فَلَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدّمَهُ وَلَا نَتَأَخّرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ قال: بَلْ هُوَ الرّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ. قَالَ: فَإِنّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ! انْطَلِقْ بِنَا إِلَى

أَدْنَى مَاءِ الْقَوْمِ، فَإِنِّي عَالِمٌ بِهَا وَبِقُلُبِهَا، بِهَا قَلِيبٌ قَدْ عَرَفْت عُذُوبَةَ مَائِهِ، وَمَاءٌ كَثِيرٌ لَا يَنْزَحْ، ثُمّ نَبْنِي عَلَيْهَا حَوْضًا وَنَقْذِفُ فِيهِ الْآنِيَةَ، فَنَشْرَبُ وَنُقَاتِلُ، وَنُغَوّرُ مَا سواها من القلب، وَلَكِنِ انْهَضْ حَتَّى تَجْعَلَ الْقُلُبَ كُلَّهَا مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِكَ ثُمَّ غَوِّرْ كُلَّ قَلِيبٍ بِهَا إِلَّا قَلِيبًا وَاحِدًا ثُمَّ احْفِرْ عَلَيْهِ حَوْضًا فَنُقَاتِلُ الْقَوْمَ فَنَشْرَبُ وَلَا يَشْرَبُونَ حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَقَالَ قَدْ أَشَرْتَ بِالرَّأْيِ، فَفَعَلَ ذَلِكَ فَغُوِّرَتِ الْقُلُبُ وَبَنَى حَوْضًا عَلَى الْقَلِيبِ الَّذِي نَزَلَ عَلَيْهِ فَمُلِئَ مَاءً ثُمَّ قَذَفُوا فِيهِ الْآنِيَةَ)) [55].

ومقتضى هذا التصرف المشورة كانت خطة الحباب اسلوب عسكري ناجح اثمر بانتشار العطش في صفوف قريش وانهاك قواها وبالتالي اصبح موقفها صعبا امام المسلمين.

3.1.3:التعامل مع نتائج المعركة:

بعد الانتصار الاسلامي العظيم في وقعة بدر، اثمر عنه نتيجة مهمة، وهي وجود الاسرى المشركين وكيفية التعامل معهم، وهذا المرة الاولى التي يقع المسلمون بهذا الاشكال ،فكيف تم حله.

وقام النبي(ص) باستشارة اصحابه حول هذا الموضوع فبرز فيه موقفان:

الاول: دعا الى التساهل واللطف في التعامل معهم باعتبار لهم صلة القربى بالمسلمين لانهم اعمام واخوال المهاجرين.

الثاني: دعا الى التشدد معهم وقتلهم، لايصال رسالة قاسية للمشركين، مفادها ان لا طريق امامهم اما الاسلام او الموت.

ومهما قيل عن من هم اصحاب هذين الاقتراحين، فان النبي(ص) مال الى الاقتراح الاول، بحكم كونه رحيم القلب وطيب الخلق، ولم يحب ان يعمق جراح قومه من قريش، لذلك كان من نتيجة قبوله للمقترح الاول جاءه العتاب القرأني الشديد، حول ها

التساهل، فقد جاء في قوله تعالى: ((مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ، لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)) [56]،وقد جاء في التفسير حولها، قول الطبري: ((وإنما قال الله جل ثناؤه [ذلك] لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم، يعرّفه أن قتل المشركين الذين أسرهم صلى الله عليه وسلم يوم بدر ثم فادى بهم، كان أولى بالصواب من أخذ الفدية منهم وإطلاقهم)) [57]،وبمقتضى ذلك نرى هنا ان اسبقية القتل للمشرك اولى من اطلاق سراحه مقابل فدية مالية،ويعطي الطبري، رواية تشير بوضوح الى ان هذا الامر الالهي كان ظرفيا،بقوله: ((وَذَلِكَ يَوْمُ بَدْرٍ وَالْمُسْلِمُونَ يَوْمَئِذٍ قَلِيلٌ)) [58]،وان هذا ذلك تغيير بعد ذلك نحو هدف الاطلاق نحو السماح للاسرى المشركين بالمغادرة مجانا او فدية بحسب المقدرة المالية او بحسب رأي النبي(ص) واجتهاده، ويعطي القرطبي بعدا اخر للمشورة النبوية حول هذه القضية بقوله: ((ذكر ما فعل قومك في أخذه الأسارى، وقد أمرك أن تخبرهم بين أمرين: إما أن يقدموا، فتضرب أعناقهم، أو يأخذوا منهم الفدية على أن يقتل من المؤمنين مثل عدة من أخذت الفدية منه من المشركين، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، فقالوا: يا رسول الله عشائرنا وإخواننا، لا، بل نأخذ منهم الفدية فتتقوى بها على عدونا)) [59]،ويعطي هنا جوانب اخرى من الاراء التي عرضها الصحابة على النبي(ص) حول التعامل مع الاسرى، مغزاها الحقيقي، عدم قتل الاقرباء واهل العشيرة، و الاتجاه نحو اسلوب المالي باخذ الفدية مقابل الابقاء على حياتهم.

2.3:غزوة احد:

وصل الانباء للنبي(ص) بقيام قريش بتجهيز جيش كبير لمهاجمة المسلمين والانتقام لهزيمتها يوم بدر[60]،وعقد الرسول(ص) مجلسا تشاوريا في المسجد النبوي بشأن تحديد الية المواجهة والتصدي للجيش القادم، وبرزت فيه رأيان:

الاول: ويمثل الغالبية العظمى من شباب المسلمين المتحمسين للمواجهة مع قريش، بخاصة الذين لم يشاركوا يوم بدر، ونلمس ذلك من خلال النص التالي:

((وكان رأي عبد الله بن أبي ابن سلول مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى رأيه في ذلك «ألا يخرج إليهم» ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره الخروج من المدينة فقال رجال من المسلمين، ممن أكرمهم الله بالشهادة يوم أحد، وغيرهم ممن كان فاتته بدر وحضروه:يا رسول الله أخرج بنا إلى أعدائنا لا يرون أنا جبنا عنهم أو ضعفنا، قال عبد الله ابن أبي بن سلول: يا رسول الله أقم بالمدينة فإن أقاموا أقاموا بشر مجلس، وإن رجعوا رجعوا خائبين كما جاؤا، وإن دخلوها قاتلهم الرجال في وجوههم، ورماهم الصبيان والنساء بالحجارة من فوقهم فلم يزل الناس برسول الله صلى الله عليه وسلم، الذين كان من أمرهم حب لقاء الله، حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بيته فلبس لأمته، وذلك يوم الجمعة حين فرغ من الصلاة، وقد مات في ذلك اليوم رجل من الأنصار يقال له مالك بن عمرو أحد بني النجار، فصلى عليه رسول الله ثم خرج وقد ندم الناس وقالوا: استكرهنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله استكرهناك، اقعد، ولم يكن لنا ذلك صلى الله عليك، فقال: رسول الله عليه السلام: ما ينبغي إذا النبي لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل، فخرج رسول الله في ألف من أصحابه حتى إذا كان بالشوط بين المدينة وأحد انخذل عنه عبد الله ابن أبي بن سلول بثلث الناس، وقال: أطاعهم

وعصاني، والله ما ندري على ما نقتل أنفسنا ههنا أيها الناس، ثم رجع بمن معه من قومه من أهل النفاق)) [61]

ويبدو من النص أن هناك رايان الاول، كان يؤيده النبي(ص) بضرورة البقاء داخل المدينة والمقاتلة من خلالها وهو رأي الاقلية،فيما كان الرأي الثاني يميل الى الخروج الى خارج المدينة وتكرار ما حدث يوم بدر، وهذا الرأي الاخير يدعمه الشباب المتحمس ممن لم يخرج في الغزوة الاولى، وعلى الرغم من هذا الرأي كان مخالفا لتوجهات النبي(ص) الا انه التزم به، ولما شعر أصحاب هذا الرأي بالاحراج تراجعوا عنه الا ان النبي(ص) اصر عليه، مما يشير الى رغبته بتوثيق الاصرار على الموقف في المشورة لدى اصحابه.

وبذلك فان النبي العظيم(ص)، قد كرس بشكل عملي ظاهرة المشورة بين اصحابه في اصعب الظروف العسكرية، بهدف تربيتهم على تطبيقها في حياتهم اليومية.

خاتمة:

1- ان مفهوم المشورة ذوة تاصيل قراني متميز، اتبعه النبي(ص) في نهجه القويم في بناء مجتمع اسلامي يختلف عن محيطه الجاهلي،بهدف تربية الصحابة على اتباع منهج الحوار وتبادل الاراء واتخاذ القرار المشترك في الامور المصيرية التي تهم الجميع.

2- على الرغم من عدم احتياج النبي(ص) الى اراء المحيطين به في اتخاذ القرار، لكونه مسدد من السماء في عصمته التبليغية،لكنه طبق المشورة بصورة عملية كما اسفلنا في نموذج المشورة الحربية في غزوتين بدر واحد، بهدف تعويد اتباعه على تحمل نتائج ما

اتفقوا عليه بالاجماع، سواء جاء لصالحهم في بدر، او كانت ضدهم كما حدث في احد.

هوامش البحث:

([1]) ابن منظور،لسان العرب، ج4، ص435.

([2]) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

([3])سورة ال عمران : الاية 159.

([4])الزجاج، معاني القران، ج1، ص483.

([5])السمرقندي، تفسير السمرقندي، ج1، ص260.

([6])الطبري، تفسير الطبري، ج4، ص152-153.

([7])الثعالبي، تفسير الثعالبي، ج3، ص191.

([8])الطبري، تفسير الطبري، ج4، ص152-153.

([9])الطبري، تفسير الطبري، ج4، ص152-153.

([10])السمعاني،تفسير السمعاني، ج1، ص373.

([11])الفخر الرازي، تفسير الرازي، ج9، ص409.

([12])سورة الشورى، الاية:38.

([13])مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، ج3، ص776.

([14])السمعاني، تفسير السمعاني، ج5، ص81.

([15])ينظر:الزجاج،معاني القران، ج4، ص401.

([16])السمرقندي، تفسير السمرقندي، ج5، ص206.

([17])ينظر:القرطبي، تفسير القرطبي، ج16، ص36.

([18])سورة البقرة: الاية 233.

([19])ينظر:الطبري، تفسير الطبري، ج5، ص35.

([20])سورة النور : الاية 62.

([21])الطبري، تفسير الطبري، ج19، ص228.

([22])ينظر:الطبرسي، مجمع البيان، ج7، ص247؛ ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج3، ص306.

([23])سورة يوسف: الايات 6-9.

([24])سورة يوسف: الاية 80.

([25])ينظر: الطبري، تفسير، ج12، ص155؛ابن كثير تفسير، ج2، ص471.

(26)ينظر: الطبري،تفسير،ج12،ص162.
(27) ينظر: الطبري، تفسير،ج13،ص33.
(28) سورة النمل، الايات29-35.
(29) ينظر: الطبري، تفسير،ج19،ص153.
(30) ينظر: القاسمي،تفسير،ج13،ص4665.
(31) سورة الاعراف،الايات:109-112.
(32) الطبري، تفسير الطبري،ج13،ص19-20.
(33) ابن خياط،تاريخ خليفة،ص58.
(34) الطبري، تاريخ،ج2،ص421.
(35) ابن هشام السيرة،ج1،ص616.
(36) الواقدي،المغازي،ج1،ص20.
(37)ابن اسحاق،السيرة،ص323.
(38) ابن هشام،السيرة،ج1،ص618.
(39) الواقدي،المغازي،ج1،ص28.
(40)ابن اسحاق،السيرة،ص323.
(41) المصدر نفسه،ص315.
(42)ابن هشام،السيرة،ج1،ص622؛ ابن حبان،السيرة،ج1،ص162.
(43)البيهقي،تثبيت دلائل النبوة،ج3،ص34.
(44) الطبري، تاريخ،ج2،ص423.
(45) سورة الانفال(الايات 41-45).
(46) سورة ال عمران، الاية 123.
(47) الطبري، تاريخ،ج2،ص420.
(48) الواقدي، المغازي،ج1،ص48؛ابن هشام،السيرة،ج1،ص615؛ابن حبان،السيرة،ج1،ص163.
(49) ابن هشام، السيرة،ج1،ص615.
(50) ابن هشام،السيرة،ج1،ص615.
(51) ابن هشام، السيرة،ج1،ص615.
(52) الطبري، تاريخ الرسل،ج2،ص435.
(53)البيهقي، دلائل النبوة،ج3،ص34.
(54) ابن حبان،السيرة،ج1،ص166.

([55]) الواقدي، المغازي، ج1،ص53؛ابن هشام،السيرة، ج1،ص620.
([56]) سورة الانفال، الاية67-68.
([57]) الطبري، تفسير الطبري، ج14،ص58.
([58]) الطبري، تفسير الطبري، ج14،ص59.
([59]) القرطبي، الهداية، ج2،ص1169.
([60]) الطبري، تاريخ، ج2،ص500.
([61]) ابن اسحاق،السيرة،ص324.

المصادر:

اولا: القران الكريم..

ثانيا المصادر:

- ابن اسحاق، محمد بن اسحاق المطلبي(ت150هـ):

1- السيرة(تحقيق:سهيل زكار،ط1،دار الفكر،بيروت/1978م):

- البيهقي احمد بن الحسين بن علي(ت458هـ/ 1065م):

2- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة،(ط1،دار الكتب العلمية، بيروت/1405هـ).

- ابن حبان البستي،محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي(ت354هـ/965م):

3- السيرة النبوية واخبار الخلفاء (تصحيح وتعليق :الحافظ السيد عزيز بك، ط3، مكتبة الكتب الثقافة ،بيروت/1417هـ)

- ابن خياط، خليفة بن خياط،(ت240هـ/854م):

4- تاريخ خليفة بن خياط(تحقيق: اكرم العمري،ط2 ،دار القلم،،دمشق/1397هـ).

- الثعالبي،عبدالرحمن بن محمد (ت875هـ/1470م):

5- الجواهر الحسان في تفسير القران،(تحقيق :محمد علي معوض وعادل احمد ،الجواهر،ط1 ،دار احياء التراث العربي ،بيروت،1418هـ/1999م).

- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل(ت311هـ/923م):

6- معاني القرآن وإعرابه،(ط1 عالم الكتب ، بيروت/1988م).

- السمرقندي ،نصر بن محمد بن احمد(ت373هـ/983م):
7- بحر العلوم(تحقيق :علي محمد معوض ،واخرون ،ط1،دار الكتب العلمية،بيروت/1993م).
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد (ت 489هـ/1095م):
8- تفسير القران(تحقيق :ياسر ابراهيم وغنيم عباس،ط1 ،دار الوطن ،الرياض/1997م).
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد(ت310هـ/922م):
9- تاريخ الرسل والملوك،(ط2،دار التراث، بيروت/1967م).
10- جامع البيان في تأويل أي القرآن(تحقيق: أحمد محمد شاكر،ط1، مؤسسة الرسالة،بيروت،2000م).
- الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (ت606هـ/1209م) :
11- مفاتيح الغيب (ط3، دار احياء التراث العربي، بيروت/2000م).
- القاسمي،محمد جمال الدين بن محمد سعيد(ت1332هـ):
12- محاسن التاؤيل(تحقيق:محمد باسل العيون،ط1،دار الكتب العلمية/بيروت،1418هـ).
- القرطبي، محمد بن أحمد (ت671هـ/1272م):
13- الجامع لأحكام القران(تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش،ط2 ، دار الكتب المصرية، القاهرة/1964م).
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر القرشي(ت774هـ/1372م):
14- تفسير القرآن العظيم(تحقيق:محمد حسين شمس الدين،ط1،دار الكتب العلمية،بيروت/1419هـ).
- مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي(ت150هـ/767م) :
15- تفسير مقاتل بن سليمان(تحقيق: عبد الله محمود شحاته،ط1 ،دار احياء التراث العربي،بيروت/2004م).
- ابن منظور ،ابو الفضل محمد بن مكرم(ت 711هـ/1311م):
16- لسان العرب(ط3،دار صادر،بيروت،1414هـ/1992م).
- الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي (ت 207هـ/822م) :

17- المغازي،(تحقيق:مارسدن جونس،ط3، دار الاعلمي،بيروت/1989م).
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن ايوب الحميري(ت213هـ/828م):
18- السيرة النبوية (تحقيق: مصطفى السقا واخرون، ط2،مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر/1955م).